DOS OPÚSCULOS DE CAYETANO

Traducidos por el Padre Jesús Mestre Roc

"Cayetano ha sido el mayor teólogo de su tiempo y uno de los primeros de los que han dado gloria a la Iglesia"[1]*. Nacido en Gaeta – de allí su apelativo – en 1468, Tomás de Vio entró en la Orden dominicana a los 16 años. Piadoso y con especiales dotes de espíritu, obtuvo a temprana edad la cátedra de metafísica de la Universidad de Padua, donde había terminado sus estudios, y luego la de teología en la Universidad de Pavía. Lleno de sabiduría verdadera, no sólo la ciencia brillaba en él, sino también la prudencia. Es así que fue nombrado sucesivamente en los más altos cargos de su Orden : primero Procurador General, luego Vicario General y finalmente, desde 1508 a 1518, Maestro General de los dominicos, cuando sólo tenía 40 años. También la Iglesia reclamó sus servicios. Nombrado Cardenal de San Sixto en 1517, fue enviado como Legado pontificio a Alemania y más tarde a Hungría. En reconocimiento al excelente cumplimiento de sus difíciles funciones, el Papa León X lo designó obispo de Gaeta. Al caer enfermo Clemente VII en 1534, fue señalado como futuro Papa, pero entonces también Cayetano esperaba la muerte con resignación admirable, la que lo alcanzó el 10 de octubre de ese mismo año. Fue enterrado en el pórtico de Santa María la Minerva, en Roma.*

Por sus dotes y sus cargos, Cayetano tuvo un papel protagónico en los principales acontecimientos de su época. Su generalato, en el que promovió con energía la disciplina religiosa y el estudio de las ciencias sagradas, fue uno de los más fecundos para la Orden dominicana. Tuvo que intervenir en el movimiento creado por Savonarola en Florencia; le proporcionó a Fernando rey de España los primeros misioneros que comenzaron la evangelización en América; luchó contra el conciliábulo de Pisa-Milán y movió al Papa Julio II a convocar el V Concilio de Letrán (cf. Denzinger 738 – 740); durante este mismo Concilio tomó con éxito la defensa de las órdenes mendicantes y, sobre todo, se mostró ardiente y desinteresado propulsor de las reformas que necesitaba la Iglesia. Enviado a Alemania para persuadir al emperador que emprendiera la cruzada contra los turcos, se halló en medio de la revolución desatada por Lutero, siendo designado por León X para tratar con el heresiarca, cuyas doctrinas ya habían recibido una primera condenación. Habiéndose encontrado con él en Augsburgo, Cayetano obró con mucho tacto y moderación, aunque sin ilusiones sobre el estado de espíritu de Lutero. No teniendo la misión de disputar, sino sólo de recibir la abjuración de sus errores, no dejó de demostrarle la vacuidad de sus pretendidas justificaciones. Más tarde, Cayetano tomó parte muy activa en el Consistorio que trató de las doctrinas luteranas y las condenó por la famosa Bula Exurge Domine (cf. Denzinger 741 – 781), quemada públicamente por Lutero. También en Alemania, el cardenal Cayetano influyó decisivamente para que el Papa apoyara la elección de Carlos V como emperador de Alemania, lo que le valió una carta de vivo agradecimiento de parte del novel soberano. A la muerte de León X, en un cónclave de los más difíciles, hizo triunfar la elección de Adriano VI, Papa favorable a la reforma de la Iglesia, cuyo pontificado desgraciadamente no duró dos años. En el saqueo de Roma, bajo Clemente VII, el Cardenal de San Sixto fue hecho prisionero, y luego de sufrir las más bajas humillaciones debió pagar su rescato con dinero que no tenía. Unos años antes de su muerte, tuvo que dar su veredicto contra las pretensiones de divorcio de Enrique VIII, rey de Inglaterra.

[1] P. Mandonnet, art. "Cajetan" en Dict. de Théol. Cathol.

En medio de tan absorbentes ocupaciones, Cayetano llevó a cabo una gran obra filosófica y teológica – algunos de sus escritos exegéticos están fechados en los mismos meses del horrible saqueo de Roma –. Penetrante y sutil, con una libertad de espíritu que a veces parecía llegar hasta la audacia, fue una figura de transición entre la Edad Media y la Moderna. Formado en la mejor escolástica medieval – fiel discípulo de Santo Tomás y su principal comentador –, enfrentó los principales problemas intelectuales y religiosos surgidos durante el mal llamado Renacimiento. Por eso nos es tan importante conocerlo.

Lamentablemente, no ha habido nunca una edición completa de sus escritos. Los Comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, la obra principal de Cayetano, fueron editados a medida que los redactaba, y han tenido una cuidada reedición acompañando al texto de la Suma en la publicación de las Obras Completas de Santo Tomás ordenada por León XIII. Sus obras exegéticas fueron reunidas y publicadas en Lyon, en 1639. Otras obras menores suyas fueron reunidas bajo el nombre de Opuscula y editadas diversas veces, nunca de manera completa. Las últimas ediciones más completas bajo el título : "Opuscula omnia tribus tomis distincta" son las de Lyon (1588), Venecia (1612) y Anvers (1612). Al cumplirse en 1934 el 4º centenario de su muerte, la Orden dominicana en Roma emprendió una prolija reedición de los escritos de Cayetano, impulso que por desgracia parece haber muerto en la 2ª Guerra.

¿Traducciones a nuestra lengua? Sólo conocemos la que hizo Guido Soaje Ramos de los opúsculos "Sobre al analogía de los términos" y "Acerca del concepto de ente" (Mendoza 1949), adornada de valiosas notas. Al publicar texto y traducción de estos dos opúsculos de Cayetano, escritos en sus últimos años, nuestro propósito es muy humilde, pues son trabajos que exigirían ser perfeccionados. Pero queremos, en primer lugar, despertar el interés por conocer los textos de nuestros grandes escolásticos, especialmente los de la mejor escuela tomista; y en segundo lugar, recordar ciertos puntos centrales de la teología católica en que se opone irreductiblemente a las doctrinas protestantes, porque tentados por un falso ecumenismo muchos nuevos doctores los están ignorando. Son además temas relacionados con el santo Año de Redención. El texto latino ha sido establecido comparando dos ediciones que la Providencia puso en nuestras manos, la de Lyon de 1581 y otra de Venecia de 1594 en apéndice a la Suma Teológica de Santo Tomás. La traducción busca más la exactitud, pues no son obras literarias. Nos parece que se ha logrado.

INDICE

SOBRE EL SACRIFICIO DE LA MISA Y SU RITO CONTRA LOS LUTERANOS
DE MISSAE SACRIFICIO ET RITU, ADVERSUS LUTHERANOS

Ad Clementem VII Pontificem Maximum
In sex capita divisus.

1.- Quaenam sit operis intentio.
2.- Convenientia et differentia Lutheranorum cum Catholicis circa sacrificium Missae.
3.- Ex institutione Christi Eucharistiam immolari.
4.- Ex institutione Christi immolari Eucharistiam in remissionem peccatorum.
5.- Obiectiones ex Epistola ad Hebraeos contra Sacrificium Missae.
6.- Responsio ad obiecta.

Clementi VII Pont. Max. Thomas de Vio Caietanus Cardinalis Sancti Xysti, faelicitatem

Mandasti olim P. beatissime, ut tanquam instructor nuntii scriberem respondenda obiectis in libello de Coena Domini, afferente corpus et sanguinem Christi in Eucharistia esse duntaxat sicut in signo: oblato autem nuperrime mihi libello Lutherano etiam de Coena Domini affirmante in Eucharistia verum Christi corpus et sanguinem, sed negante sacrificium Missae, contra universas etiam schismaticorum ecclesias, existimavi non esse expectandum mandatum, sed officii mei parte exequi, manifestando rationes errandi in hac nova haeresi. Suscipiat itaque decernendam Apostolatus tui censura lucubrantiumculam hanc, et felix vale.

Al papa Clemente VII Sumo Pontifice
Dividido en seis capítulos.

1.- Cuál es la intención de esta obra.
2.- Coincidencias y diferencias entre católicos y luteranos sobre el sacrificio de la Misa.
3. Por institución de Cristo se inmola la Eucaristía.
4. Por institución de Cristo la Eucaristía se inmola en remisión de los pecados.
5. Objeciones de la Epístola a los Hebreos contra el Sacrificio de la Misa.
6. Solución a las objeciones.

Saludos al Sumo Pontífice Clemente VII
de parte del Cardenal Tomás de Vío Cayetano

Beatísimo Padre: en otro tiempo vos me ordenasteis que, como consultor del Nuncio, escribiese lo que se tenía que responder a las objeciones del libro sobre la Cena del Señor, que afirmaba que en la Eucaristía el Cuerpo y la Sangre del Señor sólo está como [lo significado] en el signo; pero como me han ofrecido hace muy poco otro librito luterano también sobre la Cena del Señor que afirma que en la Eucaristía está el verdadero Cuerpo y Sangre pero niega el sacrificio de la Misa, me ha parecido que también contra todas esas iglesias de los cismáticos no era necesaria ninguna orden para dar a conocer los motivos del error de esta nueva herejía, sino que forma parte de mi oficio. Recibid, pues, para que lo juzguéis según vuestro parecer, este pequeño trabajito. Con mis mejores deseos.

Capítulo Primero

De qué trata esta obra
Quae sit intentio operis

Unicus Magister omnium, dominus Iesus, saducaeos (qui ex sacris libris solos libros Moysi recipiebant) confutando ex libris Moysi, docuit nos ut adversus haereticos abstineamus a testimoniis quae non recipiunt: sed illis utamur sacris testibus quos non refutant. Quocirca adversus haereticos, qui Lutherani vocantur, innitentes solis testimoniis sacrarum Scripturarum, scripturus de sacrificio Missae, ex solis sacris Scripturis disputationem doctrinamque omnem perficere intendo: tum ne glorientur in solido fundari sacrarum Scripturarum fundamento negationem sacrifii Missae, tum ne minus docti putent ex Ecclesiae institutione,

El único Maestro de todos, Nuestro Señor Jesucristo, al refutar a los saduceos sólo argüía a partir de los libros de Moisés, que eran los únicos que éstos aceptaban. Así nos mostró que contra los herejes no empleemos pruebas que ellos no admiten, sino sólo los testimonios sagrados que ellos no niegan.
Por esto, al escribir sobre el sacrificio de la Misa contra los herejes denominados luteranos que se apoyan únicamente en los testimonios de la Sagrada Escritura, pretendo llevar a cabo toda la discusión y la explicación apoyándome sólo en las [mismas] Sagradas Escrituras. No sólo para que no se gloríen diciendo que al negar el sacrificio de la Misa se basan en el sólido fundamento de las Sagradas Escrituras, sino también para que los que tienen menos instrucción no vayan a

non Scripturae authoritate, fulciri sacrificium Missae; tum ut habeant Lutherari illi, qui ignoranter errant, unde resipiscant.

Ut autem clara fiat apud omnes veritas, primum in quo conveniunt et in quo differunt Lutherani a catholicis, deinde quid ex sacris Scripturis de sacrificio Missae habetur, et demum Lutheranae obiectiones discutientur.

pensar que el Sacrificio de la Misa no se funda en la autoridad de la Escritura sino sólo en la institución de la Iglesia; y también para que los luteranos que yerran por ignorancia puedan recapacitar.

Para que todos puedan conocer claramente la verdad, se va a explicar primero en qué están de acuerdo y en qué se diferencian los luteranos de los católicos; luego, qué se encuentra en las Sagradas Escrituras acerca del sacrificio de la Misa; y finalmente, se van a resolver las objeciones luteranas.

Capítulo Segundo

Coincidencias y diferencias entre católicos y luteranos sobre el sacrificio de la Misa
Convenientia et differentia Lutheranorum cum Catholicis circa sacrificium Missae

Consentiunt Lutherani Missam posse sacrificium memoriale appellari, ea ratione quia in memoriam sacrificii oblati in cruce verum corpus Christi cum vero sanguine Christi consecratur, veneratur et sumitur, dicente Domino: *Hoc facite in mei commemorationem* [Luc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24-25] Negant autem duo. Alterum est offerri corpus vel sanguinem Christi Deo, quamvis enim affirment in altari esse verum Christi corpus, negant tamen illud verum Christi corpus offerri Deo. Alterum est esse in altari hostiam seu sacrificium pro expiatione peccatorum, sive pro vivis sive pro defunctis. Et fundant utrumque super doctrinam Epistolae ad Hebraeos, ubi clare unica oblatio corporis Christi in cruce semel facta sufficiens manifestatur pro peccatis totius mundi. Et propterea inferunt, quod quamvis cultus corporis Christi in memoriam passionis et mortis Christi fuit institutus a Christo, oblatio tamen corporis Christi tanquam hostiae pro peccato est adinventio humana contraria documentis sacrae Scripturae.

Los luteranos están de acuerdo en que la Misa se puede llamar ‘sacrificio memorial’, porque el verdadero Cuerpo de Cristo, con su verdadera Sangre, se consagra, venera y recibe en memoria del sacrificio ofrecido en la cruz; pues dice el Señor: *Haced esto en memoria de Mí* [Luc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24-25].

Pero niegan dos cosas. La primera: que el cuerpo y la sangre de Cristo se ofrezcan a Dios. De modo que aunque admiten que en el altar está el verdadero cuerpo de Cristo, niegan sin embargo que se ofrezca a Dios este verdadero Cuerpo.

La segunda: que en el altar haya una hostia o sacrificio para la expiación de los pecados, tanto de los vivos como de los difuntos.

Ambas cosas las fundan en la doctrina de la Epístola a los Hebreos, donde aparece claramente que para los pecados de todo el mundo basta el ofrecimiento del Cuerpo de Cristo hecho una sola vez en la Cruz. De ahí concluyen que, aunque el culto al Cuerpo de Cristo en memoria de su pasión y muerte fue instituido por Cristo mismo, sin embargo el ofrecimiento de su Cuerpo como hostia por el pecado es un invento humano, contrario a los textos de la Sagrada Escritura.

Capítulo Tercero

Por institución de Cristo se inmola la Eucaristía
Ex institutione Christi Eucharistiam immolari

Catholici autem agnoscimus in sacris literis scriptam esse institutionem immolationis Eucharistiae. Evangelistae enim (specialiter Lucas capite vigesimosecundo, specialiusque Paulus ad Corinthios undecimo) tradunt post multas actiones Domini Iesu in coena, eum mandasse : *Hoc facite in mei commemorationem.* Quae, quia verba sunt Iesu Christi, libranda valde sunt, tum pronomen *Hoc,* tum verbum *Facite,* tum *In mei commemorationem.*

¶ Ad inteligendum itaque demonstratum per pronomem *Hoc,* inspicienda sunt quae praemittuntur. Praemittitur autem, quod *Iesus accepit panem, gratias egit, fregit, dedit, dixit : Accipite, comedite, hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur,* vel secundum Lucam, *datur.* Statimque subiunxit : *Hoc facite in mei commemorationem.* Pronomen itaque *Hoc,* quum non

Sin embargo, los católicos sabemos que en los textos sagrados está marcada la inmolación de la Eucaristía. Los evangelistas, en efecto (especialmente San Lucas 22, y más aún San Pablo, en 1 Corintios 11), nos dicen que luego de muchas otras cosas que hizo Nuestro Señor Jesucristo en la cena, les mandó : *Haced esto en memoria de Mí.* Estas palabras, al ser de Jesucristo, tienen que ser muy bien examinadas, tanto el pronombre *Esto,* como el verbo *haced,* como *en memoria de Mí.*

¶ Para entender lo que se indica con el pronombre *Esto,* hay que examinar las palabras que preceden. Lo que precede es que *Jesús tomó el pan, dio gracias, lo rompió, lo dio y dijo : Tomad y comed, esto es mi Cuerpo que por vosotros se rompe,* o según San Lucas, *se da.* E inmediatamente añadió : *Haced esto en memoria de Mí.* Como el pronombre *Esto* no se limita a señalar unas y a no señalar otras de las cosas que preceden, se sigue que señala la totalidad de las que preceden.

arctetur ad demonstrandum aliquod praemissorum et ad aliquod praemissorum non demonstrandum, consequens est ut demostret universitatem praemissorum.

¶ Verbum *Facite,* multa fert mysteria. Nam non dicit : hoc dicite, sed : *hoc facite,* ut significaretur quod id quod mandat non consistit in dicere, sed in facere, quodque dicere hic interveniens, non propter dicere, sed propter facere est, ut intelligeremus quod verba consecrationis sunt verba efficientia illud quod significant. Et adiungendo *In mei commemorationem,* distinguit facere a commemorare, ut significantius non dixerit : hoc commemorate, sed : *hoc facite in commemorationem mei.* Mandat itaque Dominus Iesus *hoc*, id est universa praemissa, facere in memoriam sui. Actus ergo faciendi hoc; mandatur relatus ad recordationem Domini Iesu.

¶ Ex eo autem quod sub *facere hoc* comprehenditur non solum facere corpus Christi sed etiam facere corpus Christi quod frangitur seu datur pro nobis, manifestum est Dominum Iesum mandasse facere *corpus meum quod pro vobis frangitur et datur,* ac si diceretur : Quod pro vobis immolatur, neque enim aliter frangitur aut datur nisi pro quanto in cruce frangitur et datur (hoc est immolatur) *pro vobis;* facere autem corpus meum quod *pro vobis* immolatur ut sic, perinde est ac facere corpus meum quatenus *pro vobis* immolatur.

¶ Ut autem haec quae dicimus penetres, adverte quod si Dominus Iesus ob veritate duntaxat corporis sui significandam adiunxisset : *quod pro vobis frangitur* seu *datur*, sat fuisset dicere : quod in persona mea videtis, seu quodcunque aliud eiusmodi. Sed absit a Domini Iesu Christi nomine sermo non formalis, quo adempto, omnis tollitur certitudo sermonis, vagaretur enim per infinita accidentia. Dicendo itaque, *quod pro vobis frangitur* seu *datur,* formali sermone significat : *facite* corpus meum, quatenus pro vobis offertur, et *hoc* ipsum *facite in mei commemorationem.*

¶ Porro ex eo quod *facere hoc* in Christi memoriam plus est quam consecrando facere corpus Christi (quia est etiam facere corpus Christi *quod datur* et *frangitur pro vobis*) et plus est quam recordari Christi (quia est *facere* Christi corpus *quod datur* ac *frangitur* pro nobis in Christi recordationem), et *dari* ac *frangi* pro nobis est immolari pro nobis (nam dari significat in genere offerri; frangi vero significat in specie modum offerendi, per fractionem scilicet : dedit enim semetipsum Deo in cruce fractione manuum, pedum ac lateris pro nobis), consequens est quod mandante Domino Iesu : *hoc facite in meam commemorationem,* mandatur : *hoc facite* immolatitio modo *in mei commemorationem.* Facere enim corpus Christi quod immolatur est facere illud immolando seu per modum immolationis, nam sic duntaxat sit a nobis corpus Christi quatenus immolatur, nam facto non sit a nobis corpus Christi quatenus immolatur nisi utrunque facto impleatur, videlicet et consecrando facere corpus Christi, et immolando facere quod datur et frangitur nobis, adiuncto tertio, videlicet in Iesu Christi memoriam.

¶ Et adverte, prudens lector, facta in coena Dominica, ut perpendas quam quadret institutio

¶ La palabra *Haced* encierra muchos misterios, pues no dice : 'Decid esto', sino, *'Haced esto',* para señalar que lo que manda no consiste en decir sino en hacer, y que el 'decir' que figura aquí no es para 'decir' algo sino para 'hacer' algo; para que comprendiésemos que las palabras de la consagración son palabras que producen lo que significan. Al añadir, *en memoria de Mí*, distingue 'hacer' de 'conmemorar'. No dijo más expresamente : 'Conmemorad esto', sino : *Haced esto en memoria de Mí.* Nuestro Señor Jesucristo manda que *Esto,* es decir todo lo que precede, se haga en memoria suya. Lo que se manda es 'hacer esto' y que se haga 'para recordar' a Nuestro Señor Jesucristo.

¶ Como en las palabras *hacer esto* se entiende no sólo 'hacer' el Cuerpo de Cristo sino también hacer el Cuerpo de Cristo 'que se rompe o se da' por nosotros, queda claro que Nuestro Señor Jesucristo mandó que hiciésemos su *cuerpo que por vosotros se rompe y se da*, como si dijese : 'Que se inmola por vosotros', pues sólo se rompe y se da en cuanto se rompe y se da en la cruz (esto quiere decir 'se inmola') *por vosotros.* Por consiguiente, hacer mi Cuerpo que se inmola *por vosotros* es lo mismo que hacer mi Cuerpo en cuanto que se inmola *por vosotros*.

¶ Para que entiendas mejor lo que decimos, advierte que si Nuestro Señor Jesucristo hubiese añadido las palabras *que por vosotros se rompe* o *se da* sólo para expresar la verdad de su Cuerpo, hubiese sido suficiente decir : 'que veis en mi persona', o algo así. Pero lejos de Nuestro Señor Jesucristo un lenguaje impreciso, pues negado esto, se quita toda certeza a las palabras. Eso sería perderse en medio de infinitas posibilidades. Al decir, pues, *que por vosotros se rompe* o *se da*, significa exactamente : *haced* mi Cuerpo en cuanto se ofrece por vosotros, y eso mismo hacedlo *en memoria de Mí.*

¶ *Hacer esto* en memoria de Cristo es más que hacer el Cuerpo de Cristo consagrándolo, porque es además hacer el Cuerpo de Cristo *que se da* y se *rompe por vosotros.* También es más que recordar a Cristo, porque es *hacer,* en recuerdo de Cristo, su Cuerpo *que se da* y se *rompe* por nosotros. Además, *darse* y *romperse* por nosotros es lo mismo que ser inmolado por nosotros, pues *darse* significa genéricamente ofrecerse, y *romperse* significa específicamente el modo de ofrecerse, es decir, rompiéndose : El se dio a sí mismo a Dios en la Cruz a través de la ruptura de sus manos, pies y costado por nosotros. Por consiguiente, cuando Nuestro Señor Jesucristo mandó *haced esto en memoria de Mí,* mandó : *haced esto* por modo de inmolación *en memoria de Mí.* Hacer 'el Cuerpo de Cristo que se inmola' es hacerlo inmolándolo o por modo de inmolación, de modo que sea el Cuerpo de Cristo en cuanto que se inmola. Si no hacemos estas dos cosas : 1ª : hacer el Cuerpo de Cristo 'consagrándolo'; y 2ª : 'inmolando' lo que se da y se rompe por nosotros, no hacemos 'el Cuerpo de Cristo en cuanto que se inmola'. A esto se añade otra cosa más, a saber, 3ª : hacerlo 'en memoria' de Jesucristo.

¶ Date cuenta, prudente lector, de lo que se hizo en la cena del Señor para que entiendas cómo corresponde institución con institución, he-

institutioni, et factum facto, et immolatio immolationi. Coena siquidem agni Paschalis, instituta in memoriam eductionis de Aegypto, in facto consistebat immolationis, ita quod ipsa coena erat immolatio Paschalis agni. Similiter namque, Dominus Iesus, completo sacrificio Paschalis agni, instituit novum nostrum Pascha seipsum, ut immolatur dicendo : *Hoc est corpus meum quod pro vobis datur* ac *frangitur : hoc facite in mei memoriam.* Ac si verbo dixisset, quod surrogationis facto dicebat : quemadmodum hactenus in memoriam exitus de Aegypto fecistis Pascha, ita deinceps hoc facite in meae immolationis memoriam. Ut ipsa surrogatione novi Paschatis pro veteri loqueretur ac diceret : Pascha illud fecistis immolando communi coena, et hoc facite immolando communi mensa in mei commemorationem. Ita quod ex ipsa surrogatione novi Paschatis veteri, significatur quod dicendo : *Hoc facite in mei memoriam* intelligitur de facere immolatitio modo, nam et immolatitio modo fecerant vetus Pascha.

¶ Hunc esse autem germanum sensum mandati istius testantur etiam facta recitata a Paulo I ad Corint. 10. Connumerat siquidem Paulus panem sanctum et poculum sanguinis Christi inter immolata, supputat mensam nostram inter altaria, decernit edentes et bibentes de mensa Domini inter comedentes et bibentes immolata. Ex quibus clare patet, tum Apostolos intellexisse mandatum Christi : *hoc facite in mei memoriam,* de facere immolando Eucharistiam, tum Apostolorum tempore Eucharistiam fuisse in Christi Ecclesia non solum sacramentum sed etiam sacrificium, tum in sacra Scriptura et non solum in usu Ecclesiae et libris Doctorum, haberi immolationem corporis et sanguinis Domini. Verba autem Apostoli sunt haec : *Fugite ab idolorum cultu, ut prudentibus loquor, iudicate vos quod dico. Poculum benedictionis cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? Panis quem frangimus, nonne communicatio corporis Christi est? Quoniam unus panis, unum corpus, multi sumus : nam omnes ex eodem pane participamus. Videte Israelem secundum carnem, nonne qui edunt victimas participes altaris sunt? Quid ergo dico, quod simulacrum aliquid sit aut quod simulacris immolatum aliquid sit? Sed quod quae immolant gentes, demoniis immolant et non Deo. Nolo autem vos communicantes fieri daemoniorum, non potestis poculum Domini bibere, et poculum daemoniorum.* Haec ille. Ex his enim manifeste patet Apostolum inter victimas Israelis et immolata daemoniis recensere *panem quem frangimus* et *poculum benedictionis;* et inter altare Israelis et mensam daemoniorum, mensam Domini; et intercedentes victimas altaris Israël et edentes immolata daemoniis, edentes de mensa Domini et bibentes de illius poculo; et ex huismodi ratione arguere, quod non possunt immolatorum Deo et daemonibus participes esse. Nisi enim immolata essent Deo panis et calix Christi, universa Pauli fabrica ex immolatis tam Deo vero ab Israële, quam immolatis daemoniis a Gentibus, surgens rueret. Sed hoc tam clarum est testimonium, quod panis et calix Christi tempore Pauli immolabantur ut nostra clarificatione non indigeat.

cho con hecho e inmolación con inmolación. La cena Pascual, instituida en memoria de la salida de Egipto, consistía en el hecho de una inmolación, de modo que la misma cena era la inmolación del cordero Pascual. De igual modo, Nuestro Señor Jesucristo, al terminar el sacrificio del cordero Pascual, instituye nuestra nueva Pascua en sí mismo cuando se inmola diciendo : *Esto es mi Cuerpo que se da por vosotros* o *se rompe : haced esto en memoria de Mí.* Como si dijese de palabra lo que expresaba con el hecho de la sustitución : ‘así como hasta ahora hacíais la Pascua en memoria de la salida de Egipto, a partir de ahora haced esto en memoria de mi inmolación’. Como si hablara con la misma sustitución de la antigua Pascua por la nueva, y dijese : ‘Aquella Pascua la hacíais inmolándola en una cena comunitaria; ahora haced esto inmolándolo en una mesa comunitaria en memoria de Mí’.

De modo que por esa misma sustitución de la antigua Pascua por la nueva, se da a entender que cuando dice : *Haced esto en memoria de Mí,* se refiere a que hay que hacerlo por modo de inmolación, pues en la antigua Pascua se hacía de ese modo.

¶ Que tal sea el sentido auténtico de este mandamiento lo prueban los hechos relatados por San Pablo en 1 Corintios 10. San Pablo enumera entre las cosas inmoladas el pan santo y el cáliz de la Sangre de Cristo; trata a nuestra mesa como altar; y pone a los que comen y beben de la mesa del Señor como a los que comen y beben cosas inmoladas. Con esto queda claro, por una parte, que los Apóstoles habían entendido el mandato de Cristo : *haced esto en memoria mía,* como hacer la Eucaristía inmolándola; por otra parte que en la Iglesia de Cristo, en tiempos de los Apóstoles, la Eucaristía era no sólo un sacramento sino también un sacrificio; y además, que se considera como inmolación del Cuerpo y de la Sangre del Señor no sólo en los usos de la Iglesia y en los libros de los Doctores, sino también en la Sagrada Escritura.

Las palabras del Apóstol son estas : *Huid del culto de los ídolos. Puesto que hablo con personas prudentes, juzgad vosotros mismos lo que os digo. El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es la comunión de la Sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es la comunión del Cuerpo de Cristo? Porque todos los que participamos del mismo pan, aunque muchos, venimos a ser un solo pan, un solo Cuerpo. Considerad a Israel según la carne, los que entre ellos comen de las víctimas, ¿no es verdad que tienen parte en el altar? ¿Digo yo con esto que el ídolo o lo sacrificado a los ídolos vale algo? No, sino que las cosas que sacrifican los gentiles, las sacrifican a los demonios y no a Dios. Y no quiero que tengáis ninguna sociedad con los demonios; no podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios.* Esto es lo que dice él.

Con estas palabras queda claro que el Apóstol coloca el *pan que partimos* y el *cáliz de bendición* en la misma categoría que las víctimas de Israel y las cosas inmoladas a los demonios; que coloca la mesa del Señor en la misma categoría que el altar de Israel y la mesa de los demonios; y que pone a los que comen de la mesa del Señor y beben de aquel cáliz en la misma categoría que los que participan a las víctimas de Israel y comen las cosas inmoladas a los demonios. Con estas razones alega que no pueden tomar parte de las cosas inmoladas a Dios y a los demonios.

Si el pan y el cáliz de Cristo no se inmolasen a Dios, toda la argumentación de Pablo, tanto acerca de las cosas inmoladas al Dios verdadero por Israel como a los demonios por los gentiles, se vendrían al suelo. Pero su testimonio sobre cómo en su tiempo se inmolaban el pan y el cáliz de Cristo es tan claro que no necesita ninguna explicación.

Capítulo Cuarto

Por institución de Cristo, la Eucaristía se inmola en remisión de los pecados
Ex institutione Christi immolari Eucharistiam in remissionem peccatorum

Alterum Lutheranis negatum in Missa, videlicet quod sit hostia pro expiatione peccatorum, facile ex eodem Domini Iesu mandato, eadem procedento via mostratur falso negari. Nam Matth. 26, *Dominus Iesus accepto calice* non solum dixit : *Hic est sanguis meus qui pro multis effundetur,* sed adiunxit : *In remissionem peccatorum,* et subiunxit : *Hoc facite in mei recordationem.* Sub mandato itaque : *hoc facite,* comprehenditur facere immolando sanguinem Christi in poculo, non solum quatenus effunditur sed etiam quatenus effunditur pro multis in remissionem peccatorum. Sermo enim formalis significat quod quemadmodum effusio sanguinis in remissionem peccatorum est ipsa cruenta hostia pro peccatis nostris, ita facere poculum sanguinis, qui effunditur *in remissionem peccatorum* ut sic, est immolare poculum sanguinis quatenus effunditur in remissionem peccatorum, quatenus operatur remissionem peccatorum; effundi enim in remissionem peccatorum est operari remissionem peccatorum, quantum est ex parte sua, quicquid sit de effectu. Non igitur humana est adinventio, sed intelligentia et obedientia divini mandati, tum offerre corpus et sanguinem Christi sub specie panis et vini in memoriam Domini nostri Iesu Christi, tamen haec ipsa offerre pro expiatione peccatorum, ut optima legis interpres consuetudo universarum Ecclesiarum, non solum Latinarum et Graecarum, sed Armenarum, Persarum et reliquarum per orbem diffusarum ab antiquo semper interpretata est.

Con el mismo mandamiento de Nuestro Señor Jesucristo y siguiendo idéntico procedimiento se puede refutar fácilmente la otra cosa que niegan los luteranos : que haya una Hostia para la expiación de los pecados.

En San Mateo 26, 28 *Nuestro Señor Jesucristo, al tomar el cáliz,* no sólo dijo : *Esta es mi Sangre que se va a derramar por vosotros,* sino que añadió : *En remisión de los pecados,* y por fin : *Haced esto en memoria de Mí.*

De modo que en el mandamiento : *Haced esto,* se incluye hacer la Sangre de Cristo en el cáliz, inmolándola, no sólo en cuanto se derrama, sino también en cuanto se derrama por muchos para la remisión de sus pecados. Lo que exactamente quieren decir estas palabras es que así como el derramamiento de sangre en remisión de los pecados es la víctima cruenta misma por nuestros pecados, del mismo modo, hacer, como tal, el cáliz de la Sangre que se derrama *para la remisión de los pecados* es inmolar el cáliz de la Sangre en cuanto se derrama para la remisión de los pecados, en cuanto realiza esa misma remisión. Derramarse para la remisión de los pecados es realizar esta misma remisión en cuanto está de su parte, independientemente de cuál sea el efecto. Por lo tanto, no es invención de los hombres sino entender y obedecer al mandamiento divino no sólo ofrecer el cuerpo y la sangre de Cristo bajo las especies de pan y vino en memoria de Nuestro Señor Jesucristo, sino también ofrecerlos en expiación de los pecados. Es más, el uso de todas las Iglesias, no solo Latinas y Griegas sino también de las Armenias, Persas y demás difundidas a través de toda la tierra, es la mejor interpretación de esta ley, ya que desde antiguo siempre lo interpretaron así.

Capítulo Quinto

Objeciones de la Epístola a los Hebreos contra el Sacrificio de la Misa
Obiectiones ex Epistola ad Hebraeos contra sacrificium Missae

Adversus haec duo instituta insurgunt Lutherani ex multis dictis in Epistola ad Hebr. cap. 7, usque ad decimum inclusive. Et contra quotidianam quidem oblationem Eucharistiae arguunt tripliciter. Primo, ex multitudine sacerdotum. Nam ibidem differentia ponitur inter Christum sacerdotem novi Testamenti et sacerdotem veteris Testamenti, quod ille est unicus, istum autem oportet multiplicare; quia ille aeternus, iste temporalis; inconveniens ergo est in novo Testamento affirmare talem hostiam, cui non sat est unicus sacerdos, Christus, sed oportet successive, secundum temporum successus sacerdotem sacerdoti succedere, ut oportere videmus in Missae sacrificio. Secundo, ex repetitione oblationis. Nam ibidem differentia scribitur inter sacrificium veteris Testamenti et sacrificium novi Testamenti, quod illud repetebatur tum singulis diebus a

Apoyándose en muchos pasajes de la Epístola a los Hebreos, cap. 7 al 10 inclusive, los luteranos se levantan contra estas dos cosas que han quedado establecidas. CONTRA la celebración cotidiana del ofrecimiento de la Eucaristía replican con tres argumentos.

En primer lugar, a causa de la multiplicidad de los sacerdotes. Pues según esta Epístola la diferencia entre Cristo, sacerdote del Nuevo Testamento, y el sacerdote del Antiguo Testamento, consiste en que Cristo es único mientras que este último tenía que multiplicarse, ya que Cristo es eterno, mientras que éste último era temporal. Así que es inconveniente afirmar en el Nuevo Testamento una Hostia a la que no le basta un único sacerdote, Cristo, sino que exige un sacerdote que sucede a otro según sucesión temporal, como vemos que pasa con el sacrificio de la Misa.

En segundo lugar, a causa de la repetición del ofrecimiento. Pues según esta Epístola, la diferencia entre el sacrificio del Antiguo Testamento y el del Nuevo consiste en que aquél se repetía cada día por los

sacerdotibus simplicibus, tum singulis annis a summo Sacerdote; hoc autem nec quotidie nec quotannis repetitur, sed semel oblatum est; inconveniens est ergo in novo Testamento sacrificium affirmare quod oportet saepe repetere. Tertio, ex parte rei oblatae. Nam ibidem differentia inter sacrificium veteris et novi Testamenti ponitur quod tunc sanguine hircorum et cetera utebatur sacerdos; nunc autem per proprium sanguinem semetipsum semel obtulit; inconveniens ergo est per nos offerri sub specie panis et vini, qui semel sufficientissime oblatus est Christus a seipso.

CONTRA hoc vero, videlicet quod Eucaristia sit hostia pro peccatis, arguunt etiam tripliciter. Primo ex repetitione: quia ibidem hostiarum veteris Testamenti infirmitati ad delenda peccata ascribitur repetitio hostiae. Si enim peccata purgassent, desiissent offerri: et ideo novi Testamenti hostia tollens peccata, non repetitur; inconveniens ergo est in novo Testamento affirmare Hostiam pro peccatis, quam oportet repetere, qualis est Missa. Secundo, ex sufficientia sacrificii Christi, quia Christus unica oblatione semetipsum offerens in cruce, consummavit omnes accedentes ad eum, et cetera. Iniuria ergo fit sufficientissimae Christi hostiae pro peccatis totius mundi, addendo hostiam aliam in novo Testamento pro peccatis. Tertio, ex parte abolitorum peccatorum, quia (ut ibi dicitur) ubi non restant peccata expianda non est opus hostia pro peccatis, sed omnia peccata sunt abolita per gratiam novi Testamenti, quod Christi morte firmatum est; non est ergo locus alteri hostiae pro peccatis in novo Testamento.

simples sacerdotes y cada año a manos del sumo Sacerdote; mientras que ahora no se repite ni cada día ni cada año, sino que ha sido ofrecido una sola vez. De modo que es inconveniente afirmar en el Nuevo Testamento un sacrificio que hay que repetir a menudo.

En tercer lugar, a causa de lo que se ofrece. Pues según esta Epístola, la diferencia entre el sacrificio del Antiguo Testamento y el del Nuevo consiste en que entonces el sacerdote hacía uso de la Sangre de cabritos y otros animales, mientras que ahora Cristo ha ofrecido una sola vez su propia Sangre.

De modo que es inconveniente decir que se ofrece por nosotros bajo las especies de pan y vino, siendo que El se ofreció más que suficientemente una sola vez a sí mismo.

EN CONTRA de que la Eucaristía sea una hostia para expiación de los pecados dan, además, tres argumentos.

En primer lugar, a causa de la reiteración, porque en esta misma Epístola se atribuye la reiteración de Hostias a la incapacidad para borrar los pecados de las Hostias del Antiguo Testamento. Si hubiesen podido limpiar los pecados se hubiesen dejado de ofrecer: por eso en el Nuevo Testamento no tiene que repetirse el ofrecimiento de la Hostia que quita los pecados. Sería inconveniente, entonces, afirmar en el Nuevo Testamento una Hostia por los pecados que es necesario repetir, como es la Misa.

En segundo lugar, a causa de la suficiencia del sacrificio de Cristo. Porque Cristo, ofreciéndose a sí mismo en la cruz con un solo ofrecimiento, consumó a todos los que se le acercan, etc. De modo que añadir en el Nuevo Testamento otra hostia por los pecados sería cometer una injuria contra la enorme suficiencia de Cristo-Hostia por todos los pecados del mundo.

En tercer lugar, a causa de los pecados perdonados, porque (como se indica en esa Epístola), donde no hay ya más pecados para expiar no se necesita una hostia por ellos, sino que ya han sido abolidos todos gracias al Nuevo Testamento que quedó rubricado con la muerte de Cristo.

De modo que en el Nuevo Testamento no queda lugar para otra hostia en remisión de los pecados.

Capítulo Sexto

Respuesta a las objeciones

Responsio ad obiecta

Fundamentum veritatis et intelligendi diversa Sacrae Scripturae dicta circa novi Testamenti sacrificium ac sacerdotium est unitas hostiae, simpliciter et absolute immolatae semel in cruce ab ipso Christo secundum seipsum, et secundum quid immolatae quotidie ab eodem per ministros in Ecclesia sua. Itaque in novo Testamento est hostia cruenta, est et hostia incruenta. Hostia siquidem cruenta agnoscimus Iesum Christum in crucis ara oblatum semel pro peccatis totius mundi; hostiam vero incruentam agnoscimus institutam a Christo, corpus et sanguinem eius sub specie panis et vini, ut citatae Scripturae testantur. Verum hostia cruenta et incruenta non sunt hostiae duae, sed hostia una, quia res quae est hostia est unamet res; non enim Christi corpus in nostro altari est aliud ab illo Cristi corpore quod oblatum est in cruce, nec sanguis Christi in

El fundamento de la verdad y de la comprensión de las diversas afirmaciones de la Sagrada Escritura sobre el sacrificio y el sacerdocio del Nuevo Testamento es que hay una sola Hostia, que simple y absolutamente fue inmolada en sí misma una sola vez por Cristo mismo, pero que bajo cierto aspecto es inmolada cada día por Cristo a través de ministros en su Iglesia.

Así que en el Nuevo Testamento hay Hostia cruenta y Hostia incruenta, pero confesamos que la Hostia cruenta es Jesucristo ofrecido una sola vez en el ara de la Cruz por los pecados de todo el mundo, y que la Hostia incruenta fue instituida por Cristo y es su Cuerpo y Sangre bajo las especies de pan y vino, tal como lo señalan las mencionadas Escrituras. De hecho, la Hostia cruenta y la incruenta no son dos hostias sino una sola, porque la cosa que es hostia es una misma cosa. El Cuerpo de Cristo que está en nuestro altar no es distinto del que se ofreció en la Cruz, ni la Sangre de Cristo que está en nuestro altar es

nostro altari alius est ab illo Christi sanguine qui fusus est in cruce. Modus vero hanc unam eamdemque hostiam immolandi alter est, quia ille unicus substantialis ac primaevus immolandi modus fuit cruentus, utpote in propria specie corporis fractione in cruce sanguinem fundens; iste vero quotidianus externus accessoriusque; modus est incruentus, utpote sub specie panis et vini oblatum in cruce Christum, immolatitio modo repraesentans. Quocirca novi Testamenti hostia cruenta et incruenta unica est ex parte rei oblatae et ex parte modi offerendi, licet sit diversitas, quia tamen iste modus, scilicet incruente immolare, non est secundum seipsum tanquam disparatus modus immolandi institutus, sed duntaxat ut refertur ad cruentam in cruce hostiam; consequens est apud sapientes et penetrantes quod ubi unum non nisi propter alterum, ibi unum duntaxat est; consequens inquam est non posse affirmari, proprie loquendo, duo sacrificia aut duas hostias aut duas oblationes, immolationes et quovis nomine appelles, esse in novo Testamento, ex hoc quod est hostia cruenta Christus in cruce et hostia incruenta, Christus in altari, sed esse unicam hostiam semel oblatam in cruce, perseverantem modo immolatitio quotidiana repetitione ex institutione Christi in Eucharistia. Perseverantiam autem hostiae in cruce oblatae fingimus nostro altari; sed ex identitate rei oblatae in cruce et in altari habemus, ex eo enim quod unum atque idem Christi corpus est quod oblatum est in cruce et illudmet offertur in altari, clare patet non esse aliam hostiam in altari et in cruce, sed eam quae in cruce oblata semel est, perseverare alio tamen modo in altari, mediante Christo: *Hoc facite in mei commemorationem.* Si namque iunxeris haec duo, videlicet: *hoc facite* et *in mei commemorationem,* perpendens quod unum atque idem illud quod tunc fiebat, facimus in Christi memoriam, quod est illud unum atque idem quod tunc frangebatur et effundebatur, perseverare sub specie panis et vini in memoriam Christi.

distinta de la que se derramó en la Cruz.

Lo que es distinto es el modo de inmolación de esta única y misma Hostia. Porque aquel modo único sustancial y original fue cruento, puesto que fue en su propia figura, derramando su Sangre en la cruz al partirse su Cuerpo; mientras que éste, cotidiano, externo y accesorio, es un modo incruento, en cuanto que bajo las especies de pan y vino representa, por modo de inmolación, a Cristo ofrecido en la Cruz.

Por esto, en el Nuevo Testamento la Hostia cruenta e incruenta es única, tanto por parte de la realidad que se ofrece como del modo de ofrecer, aunque hay una diferencia, puesto que este último modo —inmolación incruenta— no fue instituido como un modo de inmolar diferente en sí mismo, sino sólo en cuanto se refiere a la Hostia cruenta de la Cruz. Esto es evidente para los que entienden y captan que si una cosa sólo existe en relación a otra, sólo existe una cosa. Por consiguiente, yo diría que no se puede afirmar, hablando con propiedad, que en el Nuevo Testamento haya dos sacrificios o dos hostias o dos oblaciones o inmolaciones (poco importa qué nombre se le dé) por el hecho de tener la Hostia cruenta de Cristo en la Cruz y la Hostia incruenta de Cristo en el altar. Sólo hay una única Hostia ofrecida una sola vez en la Cruz y que perdura, en modo de inmolación, por la repetición diaria según lo que instituyó Cristo en la Eucaristía.

En nuestro altar, nosotros plasmamos la perduración de la Hostia que se ofreció en la Cruz. Pero como lo que se ofrece en la Cruz y en el altar es lo mismo —dado que lo que se ofreció en la cruz y lo que se ofrece en el altar es el mismo Cuerpo de Cristo— queda claro que la Hostia del altar no es distinta de la de la Cruz, sino que esa misma Hostia que se ofreció una única vez en la Cruz persevera, aunque de otro modo, en el altar, por medio de Cristo: *Haced esto en memoria de Mí.* Si relacionas estas dos cosas, es decir: *Haced esto* y *en memoria de Mí,* te darás cuenta de que esa misma e idéntica cosa que se hacía entonces la volvemos a hacer en memoria de Cristo: aquello mismo que entonces se rompía y se derramaba es lo que perdura bajo las especies de pan y vino en memoria de Cristo.

Ex his igitur ad singula obiecta sigillatim diluenda descendendo, dicitur ad primum de unitatate sacerdotis, quod in novo Testamento unicus est sacerdos Christus et ipsemet est sacerdos in nostro altari, nam ministri quique non in personis propriis, sed in persona Christi consecrant corpus et sanguinem Christi, ut testantur verba consecrationis, ac per hoc vices Christi agentes offerunt; non enim dicit sacerdos: *Hoc est corpus Christi,* sed: *Hoc est corpus meum,* faciendo, in Christi persona, sub specie panis corpus Christi, iuxta mandatum Christi: *hoc facite.* Et quum infertur, inconveniens esse affirmare hostiam in novo Testamento cui non sat est Christus sed oportet succedere ministros, respondetur quod aliud est affirmare disparatam hostiam requirentem successionem sacerdotum, et aliud est affirmare perseverantiam hostiae in cruce oblatae requirentem successionem ministrorum. Primum enim dedeceret novi Testamenti statum, secundum autem consentaneum novo Testamento est, ut iugis vigeat victima unica illa semel oblata.

¶ Ad secundum ex parte repetitionis, dicitur, quod in novo Testamento non repetitur sacrificium seu oblatio, sed perseverat immolatitio

Después de lo dicho, vamos a esclarecer una por una las objeciones.

A la primera, sobre la unidad del sacerdote. En el Nuevo Testamento hay un solo sacerdote, Cristo, y El mismo es el sacerdote en nuestro altar, pues los ministros no consagran el Cuerpo y la Sangre de Cristo a título personal sino en la persona de Cristo, tal como lo prueban las palabras de la consagración. De modo que los ofrecen fungiendo las veces de Cristo. El sacerdote no dice: *Esto es el Cuerpo de Cristo,* sino: *Esto es mi Cuerpo,* haciendo —en la persona de Cristo, tal como El lo había mandado: *haced esto*— el Cuerpo de Cristo bajo la especie de pan.

Cuando se nos replica que es inconveniente afirmar en el Nuevo Testamento una Hostia a la que no le basta Cristo sino que necesita que le sucedan a él otros ministros, respondemos diciendo que no es lo mismo afirmar una diversa hostia que requiere sucesión de sacerdotes, que afirmar la perduración de la misma Hostia ofrecida en la Cruz requiriendo una sucesión de ministros. Lo primero no convendría al estado del Nuevo Testamento; mientras que lo segundo está en conformidad con él, esto es, que siga vigente aquella víctima única que fue ofrecida una sola vez.

¶ A la segunda, acerca de la repetición, decimos que en el Nuevo Testamento no se repite el sacrificio u ofrecimiento sino que perdura,

modo unicum sacrificium semel oblatum, et in modo perseverandi intervenit repetitio non in ipsa re oblata; nec etiam ipse, qui repetitur modus, concurrit ad sacrificium propter se, sed propter oblationem in cruce commemorandam incruente. Huius autem modi repetitionem non esse contra doctrinam Epistolae ad Hebr. testantur verba illius, inferentia quod si repeteretur novi Testamenti sacrificium, oportuisset Christum saepe pati. De repetitione igitur sacrificii manifestat se loqui, non de repetitione istius modi a Domino Iesu Christo instituti.

¶ Ad tertium ex parte rei oblatae, dicitur quod cum hoc, quod Christus semel proprium sanguinem sufficientissime et abundantissime fuderit in cruce, quadrat ut perseveret immolatitio modo in Eucaristia illa unica ac sufficientissima sanguinis in cruce effusio.

¶ Ad primum autem contra Eucaristiam, quatenus affirmatur hostia pro peccatis, dicitur concedendo quod ex hostiae impotentia ad delenda peccata decreta est in lege veteri repetitio eiusdem hostiae. Et quum infertur, inconveniens esse de novo Testamento affirmare hostiam pro peccatis quam oportet repetere, conceditur totum proprie loquendo, quia non repetitur in Missa hostia sed illamet hostia in cruce oblata perseverans immotatitio modo recolitur in qualibet Missa.

¶ Ad secundum autem dicitur, quod absit a fidelium mentibus etiam cogitare, quod ad supplendam efficaciam hostiae in cruce oblatae celebretur Missa; celebratur enim tanquam vehiculum remissionis peccatorum per Christum in cruce factae, ita quod quemadmodum non est alia hostia ita non aliam affert remissionem peccatorum. Nam quemadmodum Christus *per proprium sanguinem penetravit caelos* perseverans *sacerdos in aeternum ad interpellandum pro nobis* (ut in eadem Epistola scribitur) ita perseverat nobiscum per Eucharistiam immolatitio modo, intercedendo pro nobis. Sicut etiam sufficientia et efficacia summa sacrificii in ara crucis non excludit perseverantiam Christi in caelis in officio interpellandi pro nobis, ita non excludit perseverantiam eiudem nobiscum immolatitio modo ad intercedendum pro nobis. Nam quemadmodum continua intercessio Christi pro nobis in caelo non derogat unicae intercessioni mortis Christi, ita non, imo multo minus, eidem derogat perseverantia Christi immolatitio modo ad intercedendum pro nobis, ut participes simus remissionis peccatorum in ara crucis factae quando ista intercessio fit per mysterium sub specie panis et vini; illa autem in caelo fit per Christum in propria specie in qua crucifixus est. Si enim derogationi locus esset, magis derogaret unicae mortis intercessioni, ut post mortis intercessionem intercedat Christus sub specie propria quam sub specie aliena; illud namque intercedere prae se fert quasi supplementum intercedendi; hoc autem prae se fert caeremonialem intercedendi modum, nobis valde consonum.

¶ Ad tertium dicitur, quod cum grano salis intelligendum est peccata esse nobis remissa per Christi mortem: videlicet, per Christi mortem applicatam nobis per instituta a Christo sacramenta: in hoc enim Christiani omnes

en modo de inmolación, el único sacrificio que se ofreció una vez. La repetición se da sólo en el modo de perdurar, no en la cosa misma que se ofrece. Es más: el mismo modo que se repite no concurre al sacrificio por sí mismo, sino para conmemorar incruentamente el ofrecimiento en la Cruz.

Tal repetición no contradice la doctrina de la Epístola a los Hebreos, como lo prueban aquellas palabras que dicen que si se repitiese el sacrificio del Nuevo Testamento sería necesario que Cristo sufriese varias veces. Está claro que esas palabras se refieren a la repetición del sacrificio y no a la repetición de este modo instituido por Nuestro Señor Jesucristo.

¶ A la tercera, que se refiere a lo que se ofrece, decimos que al hecho de que Cristo derramase una sola vez su propia Sangre de modo más que suficiente y abundante le conviene la perduración en la Sagrada Eucaristía, en modo de inmolación, de aquella única y tan suficiente efusión de sangre en la Cruz.

¶ Respondiendo a la primera de aquellas objeciones contrarias a la Eucaristía en cuanto es hostia por los pecados, estamos de acuerdo en decir que en el Antiguo Testamento se había decretado la reiteración de la hostia a causa de su impotencia para borrar los pecados. Con lo que se nos replica, que es inconveniente decir que en el Nuevo Testamento hay que multiplicar las hostias por los pecados, si se habla propiamente estamos de acuerdo en todo, porque en la Misa no se multiplica la Hostia, sino que en cada Misa se vuelve a conmemorar la misma Hostia que fue ofrecida en la cruz y que perdura en modo de inmolación.

¶ A la segunda decimos que es ajeno a la mente de los fieles pensar siquiera que la Misa se celebre para suplir la eficacia de la Hostia que se ofreció en la Cruz. La Misa se celebra como vehículo de la remisión de los pecados que Cristo nos obtuvo en la Cruz, de tal modo que así como no hay otra Hostia distinta, ninguna otra nos alcanza remisión de los pecados. Del mismo modo que Cristo *entró en los cielos por su propia Sangre* y sigue siendo *sacerdote para la eternidad para interceder por nosotros* (como está escrito en la mencionada epístola), también sigue estando con nosotros por la Eucaristía, en modo de inmolación, para interceder por nosotros. Así como la suma suficiencia y la eficacia del sacrificio en el ara de la Cruz no excluye que Cristo esté en el Cielo cumpliendo su oficio de interceder por nosotros, tampoco excluye su perduración entre nosotros por modo de inmolación para interceder por nosotros. Del mismo modo que la continua intercesión de Cristo en el cielo por nosotros no deroga la única intercesión de su muerte, así tampoco—y aún mucho menos—le deroga su perduración en modo de inmolación para interceder por nosotros y hacernos participar a la remisión de los pecados realizada en el ara de la Cruz, cuando su intercesión se realiza por medio del misterio que se oculta bajo las especies de pan y vino (la del cielo tiene lugar por Cristo en la misma figura en que fue crucificado).

De este modo, si hubiese lugar para alguna derogación, el que Cristo después de su muerte interceda bajo su propia figura derogaría más a la única intercesión de su muerte que hacerlo bajo otra apariencia, pues la primera intercesión supone una especie de suplemento de intercesión, mientras que esta segunda sólo supone un modo ceremonial de intercesión que está más de acuerdo con nosotros.

¶ A la tercera decimos, que con una pizca de sal se debe entender que los pecados nos fueron perdonados por la muerte de Cristo, es decir, por la muerte de Cristo que se nos aplica por medio de los sacramentos que El instituyó. En esto todos los cristianos estamos de acuerdo.

convenimus. Inter sacramenta autem a Christo instituta supputatur et est sacramentum Eucharistiae institutum ab ipso Christo immolatitio modo, ut declaratum est ex verbis Christi et Pauli. Et ideo si qui inter Christianos sunt egentes post Baptisma remissione peccatorum, Eucharistiae hostia prodesse potest illis ad remissione peccatorum applicando efficaciam mortis Christi ad illos; non egentibus autem remissione peccatorum prodest ad vegetationem animae, quemadmodum cibus et potus corporeus; sacramentum enim Eucaristiae, quamvis immolatitio modo institutum sit etiam pro expiationem peccatorum facta per crucem Christi applicanda colentibus, non tamen est institutum propter hoc duntaxat, sed pro aliis animae bonis.

¶ Cum omnibus igitur scriptis in Epistola ad Hebraeos stat sacrificium Missae, quod Ecclesia catholica edocta Christo et Apostolis celebrat. Et haec sint dicta extensione ibidem dictorum admissa ad Eucharistiae hostiam; novi enim, quod iuxta genuinum sensum, de sacrificiis cruentis tractat Autor illius Epistolae, monstrans excellentiam cruenti sacrificii oblati a Christo condendo novum Testamentum relative ad sacrificia omnia veteris Testamenti. Visum siquidem est expedire claritati veritatis Catholicae admitere huismodi extensionem, ut nulla ex parte haesitandi locus relinquatur, ad Dei gloriam.

Romae, die tertio maii MDXXXI

Tractatus de Sacrificio Missae, editi per Reverendissimum Dominum, Dominum Thomam de Vio Caietanum, Cardinalem Sancti Xysti.

Entre los sacramentos instituidos por Cristo está el de la Eucaristía, instituido por Cristo como una inmolación. Así lo declaran las mismas palabras de Cristo y San Pablo. Si después de haber recibido el Bautismo hay cristianos que necesitan que se les perdonen pecados, les puede aprovechar la Hostia de la Eucaristía para perdonárselos aplicándoles la eficacia de la muerte de Cristo; y si no necesitan que se les perdonen los pecados, les sirve para nutrición del alma al igual que la comida y la bebida corporales.

Aunque el sacramento de la Eucaristía fue instituido como una inmolación para aplicar a los que lo celebran la expiación de los pecados realizada por la cruz de Cristo, sin embargo no fue instituido sólo para esto sino también para otros bienes del alma.

¶ Por consiguiente, el Sacrificio de la Misa, que celebra la Iglesia siguiendo la enseñanza de Cristo y los Apóstoles, concuerda con todo lo que está escrito en la Epístola a los Hebreos. Y esto sea dicho admitiendo la extensión de los términos a la Hostia de la Eucaristía, pues sé que según su sentido genuino, el Autor de aquella Epístola trata de los sacrificios cruentos, demostrando la excelencia del sacrificio cruento —que ofreció Cristo al instituir el Nuevo Testamento— con relación a todos los sacrificios del Antiguo Testamento. Pero parece que es conveniente admitir esta extensión para que quede clara la verdad Católica, y para que no quede lugar a ninguna duda, para gloria de Dios.

Dado en Roma, a 3 de mayo de 1531.

Tratado del Sacrificio de la Misa, editado por el Reverendísimo Señor Tomás de Vio Cayetano, Cardenal de San Sixto.

SOBRE LA FE Y LAS OBRAS, CONTRA LOS LUTERANOS
DE FIDE ET OPERIBUS ADVERSUS LUTHERANOS

Ad Clementem VII Pontificem Maximum in duodecim capita divisus

1.- Positio Lutheranorum de fide.
2.- Primus in praerecitatis error, quod incidit aequivocatio in nomine fidei.
3.- Secundus in praerecitatis error, quod dicta credulitas apprehendit remissionem peccatorum.
4.- Tertius in praerecitatis error, quod ante charitatis adventum remittuntur peccata paenitentibus.
5.- Positio Lutheranorum de operibus.
6.- Quid et quomodo intelligatur meritum in proposito.
7.- Humana opera esse meritoria alicuius a Deo.
8.- Opera vivorum Christi membrorum esse meritoria vitae aeternae.
9.- Modus quo opera nostra meritoria sunt vitae aeternae.
10.- Valor operum existentium in peccato mortali.
11.- Opera nostra esse satisfactoria pro peccatis.
12.- Responsio ad objectiones quinto capite scriptas.

Al Papa Clemente VII, Sumo Pontífice, dividido en 12 capítulos

1.- Postura de los luteranos sobre la Fe.
2.- El primer error en las cosas mencionadas es que hay equivocidad en el uso de la palabra fe.
3.- Segundo error: que la mencionada credulidad alcanza la remisión de los pecados.
4.- Tercer error: que a los arrepentidos se les perdonan los pecados antes de la infusión de la caridad.
5.- Postura de los luteranos sobre las obras.
6.- Qué se entiende por «mérito» y de qué modo se entiende en el tema que tratamos.
7.- Las obras humanas merecen algo de parte de Dios.
8.- Las obras de los miembros vivos de Cristo merecen la vida eterna.
9.- De qué modo nuestras obras merecen la vida eterna.
10.- Valor de las obras de los que están en pecado mortal.
11.- Nuestras obras satisfacen por los pecados.
12.- Respuesta a las objeciones del capítulo 5.

Praeceptis Beatitudinis tuae, Clemens septime Pontifex Maxime, etsi semper parere fas est, nunc tamen etiam jucundum mihi est, venena siquidem Lutherana de fide et operibus diffundi etiam in corda fidelium timens, cupiebam ut iretur obviam, et non nisi paulo ante beatitudinis tuae mandatum cogitaveram animum ad scribendum tractatum hunc appellare. Suavissima itaque haec obedientia venit, utinam et Christi fidelibus fructuosa et tuae beatitudini, cui etiam censura libelli huius incumbit, grata.

Si siempre es un deber obedecer a los mandamientos de vuestra Beatitud, Clemente VII Pontífice Máximo, ahora es para mí también un placer, pues temiendo que se difundan incluso en los corazones de los fieles los venenos luteranos sobre la fe y las obras, deseaba que se fuese contra ellos y ya poco antes de recibir el mandamiento de vuestra Beatitud había pensado aplicar mi mente para escribir este tratado. Y aquí viene esta obediencia tan suave que deseo que sea muy fructuosa para los fieles y que a Vos, a quien incumbe la censura de esta obra, os sea agradable.

De Fide

Sobre la Fe

Capítulo Primero

Postura de los luteranos sobre la Fe
Positio Lutheranorum de fide

Magnificantes Lutherani Evangelicam doctrinam de aeterna salute hominum per fidem Mediatoris Dei et hominum hominis Christi Iesu, docent homines consequi remissionem peccatorum per fidem in Iesum Christum extendendo nomen fidei ad credulitatem qua

Cuando los luteranos ensalzan la doctrina evangélica sobre la salvación eterna de los hombres por medio de la fe en el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, enseñan que los hombres consiguen la remisión de los pecados por la fe en Jesucristo, extendiendo el nombre de fe a la credulidad con la que el pecador que se

peccator accedens ad sacramentum credit se iustificari ex divina misericordia, intercedente Iesu Christo. Et usque adeo magni pendunt hanc credulitatem ut dicant eam assequi remissionem peccatorum ex divina promissione. Aiunt enim quod nisi homo habeat huismodi firmam credulitatem divini Verbi, iniuriam facit divino Verbo minus credendo divinae promissioni; si autem firmiter credit se iustificari, suscipiendo sacramentum vere iustificatur; alioquin non esset vera et efficax divina promissio.

¶ Nonnulli quoque Lutherani usque adeo extollunt huismodi fidem ut eam assequi remissionem peccatorum antequam peccator habeat charitatem doceant, ea ratione quia fides iustificans distinguitur contra legem longo sermone a Paulo Apostolo: caritas autem comprehenditur sub lege, quoniam diligere Deum *ex toto corde,* etc. *est primum et maximum mandatum in lege,* ut Dominus in Evangelio dicit (Matth. 22). Haec sunt in quibus consistit nervus doctrinae Lutheranae de fide.

acerca al sacramento cree que es justificado por la misericordia divina, intercediendo Jesucristo. Y a tal punto le dan valor a esta credulidad que dicen que nos alcanza la remisión de los pecados por la promesa divina. Dicen también que si el hombre no tiene esta firme credulidad en la Palabra de Dios, le hace una injuria, no creyendo en la promesa divina; y si cree firmemente que es justificado, al recibir el sacramento realmente se justifica. De otro modo no sería verdadera ni eficaz la promesa divina.

¶ También algunos luteranos a tal punto exaltan esta fe que enseñan que alcanza la remisión de los pecados antes de que el pecador tenga la caridad, en razón de que el Apóstol San Pablo distingue con un largo sermón la fe que justifica en contraposición a la ley. Ahora bien, en la ley se sobreentiende la caridad, porque amar a Dios *con todo el corazón,* etc. es *el primero y mayor mandamiento de la ley,* como dice el Señor en el Evangelio (Mat. 22, 38). En esto consiste el núcleo de la doctrina luterana sobre la fe.

Capítulo Segundo

Primer error en lo antedicho : se comete equivocidad en el uso de la palabra fe
Primus in praerecitatis error, quod incidit aequivocatio in nomine fidei

Fidei nomen aliud significat cum de illa sacrae literae tradunt quod iustificat homines, et aliud significat credulitatem qua homo credit se iustificari per Christum et sacramenta, nam fides iustificans est quae significat id quod per eius deffinitionem manifestatur ad Heb. 11, dicendo quod *fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non aparentium.* Sic enim sumpta est una trium virtutum theologalium, dicente Paulo: *nunc autem manent fides, spes, charitas.* Et fides in hac significatione sumpta est quae est donum Dei, ut dicitur ad Eph. 2 [v.8], quod *per quam salvamur* et *sine qua impossibile est placere Deo* [Heb. 11, 6], et ex qua credimus omnes articulos fidei et quaecumque sunt de necessitate salutis credenda.

¶ Fides autem significans credulitatem est qua iste homo credit se iustificari hic nunc suscipiendo hoc sacramentum ex merito Christi; multum distat a fide primo modo sumpta. Quod declaratur tum ex parte rei creditae, quoniam fidei non potest subesse falsum; credulitas autem ista potest falli. Et ratio est quia credulitas ista est de singulari effectu hic nunc, et in hoc proveniens partim ex fide necessaria ad salutem et partim ex humana coniectura; pro quanto enim est de merito Christi et sacramentis, imperatur a fide, pro quanto autem est de effectu hic nunc in seipso ex humana provenit coniectura. Nam sub fide christiana clauditur quod quilibet confidens in merito Christi et rite intus et extra suscipiens sacramentum, iustificatur ex divina gratia, sed non extenditur christiana fides ad credendum quod ego nunc sim intus et extra suscipiens rite sacramentum; quemadmodum ex christiana fide teneor credere in hostia rite consecrata esse verum Christi corpus, sed christiana fides non

Una cosa significa la palabra «fe» cuando de ella dice la Sagrada Escritura que justifica a los hombres, y otra distinta cuando significa la credulidad por la que el hombre cree que es justificado por medio de Cristo y los sacramentos.

Pues la fe que justifica es la que significa lo que se señala con su definición en Hebreos 11, 1 cuando se dice que la fe es *la sustancia de lo que hay que esperar y el argumento de lo que no se ve.* Entendida así, es una de las tres virtudes teologales, como dice San Pablo: *ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad.* La fe tomada en este sentido es un don de Dios, pues en Efesios 2, 8 se dice que *por ella somos salvados* y que *sin ella es imposible agradar a Dios* [Heb. 11, 6]. Por ella creemos todos los artículos de la fe y todo lo que hay que creer de necesidad para salvarse.

¶ Mientras que la fe que significa credulidad es aquella con la que tal hombre cree ser justificado en tal situación concreta recibiendo el sacramento por el mérito de Cristo. Esta dista mucho de la fe entendida en el sentido anterior.

Lo podemos ver, por un lado por parte de lo que se cree, pues la fe no puede ser de lo falso, mientras que esa credulidad puede equivocarse. Y la razón está en que esta credulidad recae sobre un efecto singular en una situación concreta, y así proviene en parte de la fe necesaria para la salvación y en parte de la conjetura humana. En cuanto a lo que le viene del mérito de Cristo y de los sacramentos, es imperada por la fe; y en cuanto a lo que tiene de efecto concreto, en sí mismo es producto de la conjetura humana. Porque en la fe cristiana se contiene que cualquiera que confía en el mérito de Cristo y que de modo correcto recibe interior y exteriormente el sacramento, es justificado por la gracia divina; pero la fe cristiana no se extiende a creer que yo estoy recibiendo ahora el sacramento de modo correcto interior y exteriormente. Del mismo modo, por la fe cristiana estoy obligado a creer que en la hostia correctamente consagrada está el verdadero

se extendit ad credendum quod in hac hostia ab isto nunc in hoc altari celebrante est corpus Christi; quoniam hoc potest aliunde esse falsum. Tum quia fides omnium christianorum est una, iuxta illud ad Eph. 4: *Unus Dominus, una fides;* perspicuum est autem quod sub fide quae est in me, non continetur credere quod ille suscipiens sacramentum nunc hic iustificetur, aut quod in illa hostia est corpus Christi; ergo sub nullius fide credere hunc singularem effectum huius sacramenti in hoc nomine comprehenditur. Ex unitate ergo fidei apparet secundo diversitas dictae credulitatis a fide. Et propterea primus in hac re lutheranorum error est quod ea quae attribuuntur in sacra Scriptura fidei attibuunt huic credulitati, semper enim cum hanc docent credulitatem textus sacrae Scriturae citant tractantes de fide, puta, *iustificati ex fide, pacem habemus ad Deum* [Rom. 5, 1] et *fide purificans corda eorum* [Act. 15, 9], et infinitos similes textus.

cuerpo de Cristo; pero la fe cristiana no se extiende a creer que en tal hostia de éste que ahora celebra en tal altar está el cuerpo de Cristo, pues eso podría ser falso por algún otro motivo.

Por otro lado, la fe de los cristianos es una sola, según lo dicho en Efes. 4, 5: *Un solo Señor y una sola fe.* Es evidente que yo no estoy obligado a creer por la fe que tengo que tal persona que recibe el sacramento en tal situación concreta esté justificada, o que en tal hostia en concreto esté el cuerpo de Cristo. En la fe de ninguna persona se incluye que crea en tal efecto singular de tal sacramento en concreto. Así, como segunda razón, queda claro por la unidad de la fe la diferencia de esta credulidad en relación a la fe.

Por esta razón, el primer error de los luteranos sobre este tema es el de atribuir a la credulidad lo que la Sagrada Escritura atribuye a la fe, pues siempre que enseñan esta credulidad citan textos de la Sagrada Escritura que tratan de la fe. Como por ejemplo: [Rom. 5, 1:] *justificados por la fe, tengamos paz con Dios* y [Act. 15, 9:] *con la fe que purifica sus corazones* y muchísimos textos semejantes.

Capítulo Tercero

Segundo error : que la mencionada credulidad alcanza la remisión de los pecados

2us in prærecitatis error, quod dicta credulitas apprehendit remissionem peccatorum

Quod autem dicunt quod huismodi credulitas assequitur remissionem peccatorum, potest et bene et male dici et intelligi. Nam si dicatur et intelligatur quod haec credulitas formata fide et charitate assequitur veniam peccatorum, verum est; si autem secluditur charitatis formatio, falsum est, quoniam, ut Augustinus dicit in *De Trinitate,* Lib. 15, cap. 18, *nullum est isto Dei dono excellentius, solum est quod dividit filios regni aeterni et filios perditionis aeternae.*

¶ Et scito quod haec credulitas communis est omnibus devote accedentibus ad sacramenta, nam quilibet devote accedens ad quodcumque sacramentum credit suscipiendo illud se iustificari ex merito passionis et mortis Christi; alioquin non accederet. Sed non est par in omnibus ista credulitas: unus enim magis credit se iustificari quam alter, et regulariter cum haesitatione de oposito inest devotis mentibus ista credulitas, quia nulla Scripturae autoritate, nullo Ecclesiae documento docemur oportere nos huiusmodi credulitate habere absque haesitatione aliqua. Ratio autem haesitandi est quia communiter nullus scit an ex parte sui impedimentum aliquod inveniatur suscipiendi donum remissionis peccatorum, nullus regulariter scit an ipse desit gratiae Dei, et propterea sic haesitans nullam iniuriam infert divinae promissioni, quoniam non haesitat ex parte sacramenti, sed haesitat ex parte sui: scriptum est enim, *delicta quis intellegit?* [Psa. 18, 13]. Testatur quoque hanc communem haesitationem de effectu singulari divinae misericordiae (hoc est, remisssionis pecatorum istius viri nunc devote conversi ad Deum), Ioel Propheta, cap. 2. Nam de iis qui convertendi erant ad Deum *ex toto corde, in ieiunio, fletu et planctu,* citata divinae misericordiae excellentia super peccata, suiungit: *Quis scit si convertatur Deus et ignos-*

Cuando dicen que esa credulidad alcanza la remisión de los pecados puede decirse y entenderse bien y mal. Si se dice y se entiende que esa credulidad consigue la remisión de los pecados informada por la fe y la caridad, es verdad. Pero si se excluye que esté informada por la caridad es falso, porque, como dice San Agustín *(Tratado de la Trinidad,* Lib. 15, cap. 18) *nada hay más excelente que este don de Dios, pues es el único que divide a los hijos del rey eterno de los hijos de la eterna perdición.*

¶ Hay que saber que esta credulidad es común a todos los que se acercan devotamente a los sacramentos, pues cualquiera que se acerca devotamente a un sacramento, cree que al recibirlo se justifica por el mérito de la Pasión y de la muerte de Cristo; de otro modo, no se acercaría. Esta credulidad, sin embargo, no es igual en todos, pues uno cree ser justificado más que otro; y normalmente esta credulidad está en la mente con la duda de lo contrario, pues no hay ningún texto en la Sagrada Escritura ni nos enseña ningún documento de la Iglesia que es preciso tener tal credulidad sin vacilación alguna. El motivo de la duda es que comúnmente nadie sabe si por parte de uno hay algún impedimento para poder recibir el don de la remisión de los pecados, y normalmente nadie sabe si carece de la gracia de Dios. Por este motivo, al vacilar no se le hace ninguna injuria a la promesa divina, porque la duda no es sobre el sacramento sino sobre sí mismo, pues está escrito [Sal. 18, 13]: *¿quién entenderá los pecados?* Esta duda común sobre el efecto particular de la divina misericordia, es decir sobre la remisión de los pecados de tal persona en concreto que devotamente se convierte a Dios, está atestiguada en el libro del Profeta Joel 2, 12-14. Ahí, tras mencionar la excelencia de la divina misericordia sobre los pecados de aquellos que se tenían que convertir a Dios *de todo corazón, en el ayuno, en el llanto y lágrimas,* añade: *¿Quién sabe si Dios cambiará de parecer y perdonará?* De modo que ninguno de los que se convertían estaba seguro, sino que manifiesta que todos

cat? Neminem ergo eorum qui convertebantur certum esse sed quemlibet sub haesitatione esse an ignosceret Deus illi manifestat.

dudaban si Dios les iba a perdonar.

¶ Et confirmatur quia credulitatis haesitatio non rationabilitier tollitur nisi ex aliqua trium causarum, videlicet: vel divina revelatione, quae in proposito non habet locum quia quamvis Deus revelaverit quod omnes qui rite intus et extra confidunt se consequi remissionem pecatorum per meritum Christi consequuntur illam, non tamen revelavit quod iste nunc rite convertitur intus et extra, hic enim efectus particularis non comprehenditur sub revelatione cui innititur fides christiana. Vel ex sufficientia testimoniorum convincentium ad aliquod singulare credendum, sicut sufficientia testimonia convincunt eum qui nunquam egressus est e Roma ad credendum quod inveniatur insula Calicut seu Taprobane; clarum est enim in credulitate qua iste credit se iustificari non intervenire testimonia convincentia intellectum ad credendum hunc effectum nunc in seipso. Vel ex qualitate testium, puta quia sunt omni exceptione maiores, iuxta quod dixit Apostolus ad Romanos 8, quod *Spiritus Sanctus contestatur spiritui nostro quod sumus filii Dei*. Nam haec contestatio praesupponit remissionem peccatorum factam, quia praessuponit illum de quo testantur esse filium Dei, ut clare ipsa litera sonat; credulitas autem ista quam lutherani ponunt non praesupponit remissionem peccatorum in illo sed apprehendit illam ut praecedens apprehendit quod sequitur. Voluntarium igitur dogma est dicere quod huiusmodi credulitas in verbo Christi, in merito passionis eius, etc., infallibiliter dat remissionem peccatorum. Et ideo a Leone X inter damnatos Lutheri articulos annumerati sunt articuli dicentes: *Peccata non sunt ulli remissa nisi remittente sacerdote credat sibi remitti, immo peccatum maneret nisi remissum crederet; non enim sufficit remissio peccati et gratiae donatio, sed oportet etiam credere se esse remissum. Nullo modo confidas absolvi propter tuam contritionem sed propter verbum Christi : Quodcumque solveris, etc., hic inquam confide si sacerdotis obtineuris absolutionem, et crede fortiter te absolutum et absolutus vere eris quicquid sit de contritione. Si per impossibile confessus non esset contritus aut sacerdos non serio sed joco absolveret: si credat se absolutum, verissime est absolutus.*

¶ Vamos a confirmarlo. La vacilación de la credulidad no cesa razonablemente sino por alguna de estas tres causas: — O por divina revelación, lo que aquí no viene al caso, pues aunque Dios haya revelado que todos los que correctamente confían conseguir interior y exteriormente la remisión de los pecados por medio de los méritos de Cristo la consiguen, sin embargo no ha revelado que tal persona en concreto se convierta correctamente interior y exteriormente, pues este efecto particular no está comprendido en la revelación sobre la que apoya la fe cristiana. — O por la suficiencia de los testimonios convincentes para creer algo singular, del mismo modo que los testimonios suficientes convencen a quien nunca ha salido de Roma a que crea que existe la isla de Ceilán o Sri Lanka . Pero está claro que en la credulidad con la que tal persona cree que se justifica no intervienen estos testimonios que convencen al entendimiento para que crea que tal efecto se realiza en este momento en él. — O por la calidad de los testigos, por ejemplo si están más allá de toda reserva, según lo que dijo el Apóstol, Rom. 8, 16 que *el Espíritu Santo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios*. Mas esta atestación supone que ya ha tenido lugar la remisión de los pecados, pues presupone que aquel de quien se atestigua es hijo de Dios, como de modo claro se entiende literalmente; mientras que la credulidad que ponen los luteranos no presupone en uno la remisión de los pecados, sino que la logra, como lo que precede logra lo que sigue. Decir que tal credulidad en la palabra de Cristo y en el mérito de su pasión, etc., da infaliblemente la remisión de los pecados, es una opinión infundada. Por eso entre los artículos de Lutero condenados por León X [Denzinger 741ss] figuran los artículos que dicen: *A nadie le son perdonados los pecados si, cuando el sacerdote le perdona, no cree que le son perdonados; es más, el pecado permanecería si no se creyese perdonado; porque no basta la remisión de los pecados y la donación de la gracia, sino que es preciso creer también que se está perdonado. En modo alguno confíes en ser absuelto por tu contrición, sino por la palabra de Cristo : Cuanto desatares, etc. Confía pues en esto si obtienes la absolución del sacerdote y cree con fuerza que eres absuelto, y así serás absuelto verdaderamente sea lo que sea de tu contrición. Si por un imposible el que se ha confesado no está contrito o el sacerdote no absuelve de modo serio sino sólo en broma, pero él cree que queda absuelto, lo queda muy ciertamente.*

Capítulo Cuarto

Tercer error: a los arrepentidos se les perdonan los pecados antes de la infusión de la caridad

3us in praerec. error, quod ante charitatis adventum remittuntur peccata paenitentium

Intolerabilius autem est dimitti peccata ante charitatem infusam illi cui dimittuntur peccata, quod sic clarissime convincitur. Impossibile est ex inimico reddi amicum sine amicitia, cum amicus sine amicitia nec intelligibilis sit, quemadmodum nec albus sine albedine intelligibilis est. Sed cum homo ex iniusto fit iustus per Christum, fit ex inimico Dei amicus

Es más intolerable aún decir que los pecados son perdonados antes de la infusión de la caridad en aquel a quien se le perdonan. Esto se demuestra muy claramente así. —Es imposible que alguien pase de enemigo a amigo sin la amistad, puesto que «amigo» no se puede ni entender sin la amistad, así como lo blanco no se puede entender sin la blancura. Cuando el hombre pasa de injusto a justo por Cristo, de

Dei, dicente Apostolo ad Rom. 5: *Cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius;* reconciliatio enim amicum reddit reconciliatum. Ergo peccatorem iustificari sine amicitia Dei nec est possibile nec intelligibile: charitas autem est ipsa amicitia inter hominem et Deum; est enim amor amicitiae hominis ad Deum; et econtra, iuxta illud: *Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in illo;* et ibidem (1 Ioh. 4): *Diligimus Deum quia ipse prior dilexit nos.* In mutuo enim amore consistit amicitia; ergo per charitatem formaliter fit remissio peccatorum. Ita quod una atque eadem res est quae vocatur iustitia fidei et charitas: sed iustitia fidei vocatur quatenus ea homo est iustus apud Deum secundum rationes divinarum rerum atque actionum quas credimus, appetitu sensibili debite subdito voluntati et voluntate recte rationi et recta ratione Deo, secundum rationes eorum quae de eo ac caelesti patria fide tenemus. Nominatur vero charitas quatenus est amor amicitiae ad Deum communicantem nobis civitatem caelestis patriae, iuxta illud ad Phil. 3: *Nostra autem politia in caelis est;* et ad Eph. 2, *Iam non estis hospites et advenae, sed estis cives Sanctorum et domestici Dei;* Cant. 2: *Dilectus meus mihi et ego illi.*

enemigo de Dios se hace amigo de Dios, según lo que dice el Apóstol, Rom. 5, 10: *Siendo enemigos, hemos sido reconciliados con Dios por la muerte de Hijo.* La reconciliación es la que hace al amigo reconciliado. No es posible ni inteligible que un pecador sea justificado sin la amistad de Dios; ahora bien, la caridad es la misma amistad entre el hombre y Dios, es un amor de amistad del hombre a Dios, y además —según aquello: *Dios es caridad, y el que permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él;* y lo que también se dice ahí mismo (1 Jn. 4, 19): *amemos a Dios porque El nos amó primero*— la amistad consiste en un amor mutuo; por lo tanto, la remisión de los pecados se hace formalmente por la caridad. De modo que una misma cosa es la que se llama 'justicia de la fe' y caridad: se llama 'justicia de la fe' en cuanto que el hombre es justo ante Dios según las razones de las cosas y obras divinas en las que creemos, estando debidamente sometido el apetito sensible a la voluntad, la voluntad correctamente a la razón y la recta razón a Dios según las razones de las cosas que sostenemos por la fe acerca de El y de la patria del cielo. Y se llama caridad en cuanto que es amor de amistad a Dios que nos comunica la ciudadanía de la patria celestial, según aquello a los Filipenses 3, 20: *nuestra ciudadanía está en los cielos;* y a los Efesios 2, 19: *ya no sois huéspedes ni extranjeros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios;* y en el Cantar de los Cantares 2, 16: *mi amado para mí y yo para El.*

¶ Et haec sola ratio quia convincit intellectum sufficit, fulta nihilominus autoritate Chisti, Petri, Ioannis et Pauli est: isti enim omnes attribuunt remissionem peccatorum fidei et charitati simul. Et Christus quidem (Luc. 7) peccatrici dixit: *Fides tua te salvam fecit;* et de eadem dixit: *Dimittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum.* In quibus verbis dilectionem esse proximam causam remissionis peccatorum testatur coiunctio. Quoniam dum dicitur *quoniam dilexit,* fides enim inchoative, charitas autem completive est causa remissionis peccatorum. Petrus Apostolus (Act. 10) ait: *Huic omnes Prophetae testimonium perhibent remissionem peccatorum accipere omnes qui credunt in nomine eius;* et in primae suae Epistolae, capitulo 4, ait: *Charitas operit multitudinem peccatorum.* Ioannes similiter Apostolus, in prima sua epistola, capitulo 5, ait: *Omnis qui credit quod Iesus est Christus ex Deo natus est.* Et in capitulo 3, dicit: *Nos scimus quod translati sumus de morte ad vitam quoniam diligimus fratres: qui non diligit manet in morte.* Nec obstat si dicatur quod ad literam Ioannes loquitur de dilectione proximi, quoniam perspicuum est unam atque eandem esse charitatem qua diligimus Deum propter seipsum et proximum propter Deum, ut habetur primae Ioannis 4, et de tali duntaxat fratrum dilectione verificatur *translatio de morte ad vitam.*

¶ Esta sola razón, como convence al entendimiento, basta, y se apoya nada menos que en la autoridad de Cristo, San Pedro, San Juan y San Pablo, pues todos estos atribuyen la remisión de los pecados a la fe junto con la caridad. —Cristo le dijo a la pecadora (Luc. 7, 50): *tu fe te ha salvado,* y dijo de ella: *se le perdonan muchos pecados porque ha amado mucho;* en estas palabras, el vínculo entre ellas atestigua que el amor es la causa próxima de la remisión de los pecados, pues cuando se dice: *porque ha amado,* la fe es causa de la remisión de los pecados incoativamente y la caridad completivamente. —San Pedro Apóstol dijo (Act. 10, 43): *de El dan testimonio todos los profetas : que todos los que creen en su nombre reciben la remisión de los pecados,* y en su 1ª epístola 4, 8 dice: *la caridad cubre una multitud de pecados.* —De modo parecido, San Juan Apóstol en su 1ª epístola 5, 1 dice: *todo el que cree que Jesús es Cristo ha nacido de Dios,* y en 3, 14 dice: *nosotros sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos; el que no ama, permanece en la muerte.* Nada se opone a esto argüir que literalmente San Juan habla del amor al prójimo, pues está claro que es una misma la caridad con la que amamos a Dios por sí mismo y al prójimo por amor a Dios, como está marcado en la 1ª epístola de San Juan, capítulo 4, y sólo con ese amor entre hermanos tiene lugar el *paso de la muerte a la vida.*

¶ Paulus demum Apostolus ad Rom. (cap. 5) ait: *Iustificati ex fide pacem habemus ad Deum.* Et 1 ad Cor. 12 [13, 2]: *Si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, charitate autem non habuero, nihil sum* in esse spirituali quo constituimur filii Dei. Et ad Galatas 5, *in Christo Iesu neque circuncisio aliquid valet neque praeputium, sed fides quae per dilectionem operatur.* Ubi clare non fidei qualicunque sed per dilectionem operanti attribuit valere in Christo. Perspicuum est igitur verissimam esse communem Ecclesiae doctrinam quod non per

¶ Finalmente, San Pablo Apóstol en su epístola a los Romanos (5, 1) dice: *justificados por la fe tenemos paz con Dios.* Y 1ª Cor. 13, 2: *si tengo toda la fe de modo que mueva las montañas, pero no tengo la caridad, no soy nada* en el ser espiritual en el que somos constituidos hijos de Dios. Y a los Gálatas 5, 6: *en Cristo Jesús ni la circuncisión vale algo ni el prepucio, sino la fe que obra por el amor.* Aquí se ve claramente que le atribuye valor en Cristo no a cualquier fe sino a la que obra por el amor. Por consiguiente, está claro que es certísima la doctrina común de la Iglesia según la cual la remisión de los pecados no se realiza por una fe informe sino por la fe informada por la cari-

fidem informem sed per fidem formatam charitate sit remissio peccatorum. Ita quod autoritates authenticae sonantes iustificari nos per fidem intelliguntur ad litteram de fide formata amicitia divina quam vocamus charitatem.

¶ Ad obiectionem autem in oppositum (ex eo quod fides distinguitur contra legem et dilectio comprehenditur sub lege) respondetur quod 'legis' nomen aliter sumitur a Christo cum dicitur quod *hoc est primum et maximum mandatum in lege;* et aliter sumitur cum fides distinguitur ab Apostolo contra legem. Nam Christus utitur Legis nomine ut comprehendit omnia mandata divina scripta in libris Moysi. Apostolus autem utitur 'legis' nomine arctius ut distinguitur in praecepta moralia, caeremonialia et iudicialia.

¶ Nec ego fingo hanc dilectionem sed ex Scriptura ipsa sacra sic habeo, ut etiam adversarios oporteat eis assentire. Quod enim Christus utatur sic large «legis» nomine ex eo convincitur quod in eodem texto Deut. 6, unde citatur praeceptum de dilectione Dei, immediate ante ponitur praeceptum fidei dicendo: *Audi Israel, Iehovah Eloe noster, Iehovah unus;* sub eodem ergo contexto legis ponuntur praeceptum fidei ut credatur Deus unus duntaxat, et praeceptum dilectionis eiusdem Dei, ut intelligamus quod non magis sub lege clauditur praeceptum charitatis quam praeceptum fidei, loquendo de lege largo vocabulo, ut hinc etiam clare pateat quod quemadmodum fides distinguitur contra legem ab Apostolo, charitas quoque pariter distingui cointelligitur contra eandem legem. Loqui autem Apostolum de lege seclusis iis quae sunt fidei et charitatis, patet ex eo quod appellat eam legem factorum et dicit eam servari naturaliter ab ethnicis: ait enim ad Rom. 2: *Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt;* certum est enim quod non faciunt naturaliter ea quae charitatis sunt. Aequivoce igitur utitur obiectio haec «legis» nomine et propterea nihil valet: dilectio enim Dei clauditur sub lege factorum contra quam distinguitur fides, sed sub eadem lege sub qua clauditur fides, ut patet Deut. 6, ubi simul dantur praecepta fidei et dilectionis Dei. Ad alia autem a lutheranis obiecta patet ex dictis responsio. Et haec de fide sufficiant.

dad. Por consiguiente, los textos auténticos que explican que somos justificados por la fe, se entienden literalmente de la fe formada por la amistad divina que llamamos caridad.

¶ En cuanto a la objeción según la cual la fe se distingue en contraposición a la ley, y que la ley supone el amor, hay que responder que de un modo emplea Cristo la palabra 'ley' cuando dice: *este el primero y mayor mandamiento de le ley*, y de otro el Apóstol cuando distingue la fe en contraposición a la ley. Cristo emplea la palabra ley en cuanto encierra todos los mandamientos divinos escritos en los libros de Moisés; mientras que el Apóstol emplea la palabra ley más estrictamente, en cuanto se divide en preceptos morales, ceremoniales y judiciales.

¶ No soy yo quien se inventa este amor, sino que así lo saco de la misma Sagrada Escritura. Los mismos adversarios tienen que estar de acuerdo conmigo. Se prueba que Cristo emplea esta palabra «ley» en sentido amplio porque inmediatamente antes del mismo texto del Deuteronomio 6, 5 con el que se cita el precepto del amor a Dios, se pone el precepto de la fe, diciendo: *escucha Israel: el Señor nuestro Dios es un solo Dios.* Bajo el mismo contexto de la ley se ponen el precepto de la fe —para creer en un solo Dios— y el precepto del amor al mismo Dios, para que entendamos que en la ley no se encierra más el precepto de la caridad que el de la fe, hablando de la ley en sentido lato, y de aquí quede claro que, así como el Apóstol distingue la fe en contraposición a la ley, se entiende también que la caridad se distingue en contraposición a la misma ley. Está claro que el Apóstol habla de la ley dejando de lado lo que se refiere a la fe y a la caridad, pues llama a esta ley 'ley de los hechos' y dice que naturalmente la observan los gentiles, pues dice en Rom. 2, 14: *los gentiles, que no tienen ley, naturalmente hacen las cosas que son de la ley*, y está claro que naturalmente no hacen las cosas que pertenecen a la caridad. En esta objeción, pues, el nombre de «ley» se usa de modo equívoco. Por eso no vale nada: porque en la 'ley de los hechos', que se contrapone a la fe, está también encerrado el amor de Dios; y en esa misma ley se encierra la fe, como se ve en Deut. 6, en donde se dan al mismo tiempo los preceptos de la fe y del amor a Dios. La respuesta a las otras objeciones de los luteranos queda clara con lo ya dicho. Baste esto en lo referente a la fe.

De Operibus

Sobre las Obras

Capítulo Quinto

Postura de los luteranos sobre las obras

Positio Lutheranorum de operibus

Docent lutherani opera nostra non esse meritoria gratiae nec vitae aeternae, nec esse satisfactoriae pro peccatis eo quod sufficientissime Christus meruit nobis gratiam remissionis peccatorum et vitam aeternam et sufficientissime satisfecit pro omnibus; et proinde nefas esse attribuere operibus nostris esse meritoria gratiae (seu remissionis peccatorum) aut vitae aeternae et

Enseñan los luteranos que nuestras obras no merecen ni la gracia ni la vida eterna, ni satisfacen tampoco por los pecados, porque Cristo nos mereció muy suficientemente la gracia de la remisión de los pecados y de la vida eterna y satisfizo muy suficientemente por todos. Por eso, no es lícito decir que nuestras obras merecen la gracia (o remisión de los pecados), ni la vida eterna, ni que satisfacen por nuestros pecados. Decir eso sería hacer un agravio a Cristo, pues es una blasfemia atri-

esse satisfactoria pro peccatis nostris. Nam hoc redundat in opprobrium Christi, quandoquidem quod est proprium Christi attribuere nobis blasphemia est; detraheretur merito ac satisfactioni Christi, utpote insufficientibus, si opus esset meritis et satisfactionibus nostris.

¶ Fulciuntur autem haec multis sacrae Scripturae autoritatibus. Et in primis, quod non mereamur per nostra opera remissionem peccatorum probatur ex eo quod Paulus ad Rom. et ad Gal. probat nos iustificari non ex operibus sed ex fide, iuxta illud Abac. 2: *Iustus ex fide vivet;* et ad Titum scribit: *non ex operibus iustitiae quae fecimus sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit* [Tit. 3, 5]: et ad Ephes. 2: *Gratia salvati estis per fidem, idque non ex vobis, Dei donum est, non ex operibus, ne quis glorietur.*

¶ Quod vero per opera non mereamur vitam aeternam sed per Dei donum, scribitur ad Rom. 6: *Stipendia peccati mors, donum autem Dei, vita aeterna.* Ad idem quoque et ad probandum simul quod opera nostra quantumcumque iusti simus non sint satisfactoria pro peccatis, affertur illud Luc. 17: *cum feceritis omnia quae praecepero vobis, dicite quod debuimus fecimus, servi inutiles sumus.* Si enim facientes omnia praecepta Christi sunt servi inutiles, ergo non merentur mercedem; ergo multo minus qui non servaverunt omnia praecepta sed egent satisfactione pro peccatis sunt inutiles ad satisfaciendum.

¶ Authoritates autem quibus manifestatur sufficientia meriti et satisfactionis Christi pro nobis omitendas duximus, quia de hoc nulla est quaestio.

¶ Docent igitur lutherani opera bona esse facienda quia sunt praecepta a Deo, quia sunt fructus fidei iustificantis et non ut sint meritoria aeternae vitae aut satisfactoria pro peccatis.

buirnos a nosotros mismos lo que es propio de Cristo, y sería quitarle valor al mérito satisfactorio de Cristo, ya que si le hiciesen falta nuestros méritos y satisfacciones, sería insuficiente.

¶ Apoyan esta afirmación con muchos textos de la Sagrada Escritura. En primer lugar, prueban que nuestras obras no merecen la remisión de los pecados con lo que dice San Pablo a los Romanos y a los Gálatas, de que no somos justificados por las obras sino por la fe, según lo que dice Abacuc 2, 4: *el justo vivirá de la fe.* Y luego con lo que le escribe a Tito [3, 5]: *nos salvó no por las obras de justicia que hicimos, sino según su misericordia*, y con lo que les escribe a los Efesios 2, 8: *con la gracia habéis sido salvados por la fe, y eso no por vosotros sino que es un don de Dios, y no por las obras, para que nadie se enorgullezca.*

¶ Que no merecemos la salvación por las obras sino por un don de Dios, se apoya en lo escrito a los Romanos 6, 23: *la paga del pecado es la muerte y la vida eterna es un don de Dios.* Y para lo mismo y para probar igualmente que las obras, por muy justos que seamos, no satisfacen por los pecados, se añade aquello de San Lucas 17, 10: *cuando hayáis hecho todo lo que os está mandado, decid: siervos inútiles somos, 'hicimos lo que teníamos que hacer'.* Si los que hacen todo lo que Cristo les manda son siervos inútiles, no merecen entonces recompensa; y por lo tanto, mucho más inútiles serán para satisfacer los que no han guardado todos los demás mandamientos sino que necesitan satisfacción por sus pecados.

¶ En cuanto a los textos con los que se manifiesta la suficiencia del mérito de satisfacción de Cristo para nosotros, podemos omitirlos porque en esto no hay discusión.

¶ Por consiguiente: los luteranos enseñan que hay que practicar las buenas obras porque han sido mandadas por Dios y porque son frutos de la fe que justifica, no porque merezcan para la vida eterna ni porque sean satisfactorias por los pecados.

Capítulo Sexto

Qué se entiende por 'mérito' y de qué modo se entiende en el tema que tratamos

Quid et quomodo intelligatur meritum in proposito

Antequam declaretur opera nostra esse vel non esse meritoria, praelibandum est summarie quid «meritum» significet et qualiter a theologis intelligatur in operibus nostris in proposito. Meritum appellatur voluntarium opus sive internum sive externum cui iure debetur merces seu praemium, dicente Apostolo ad Rom. 4: *Ei qui operatur merces non imputatur secundum gratiam sed secundum debitum.* Et propterea ad meritum concurrunt quatuor, videlicet, persona quae meretur, et operatio voluntaria quae est ipsum meritum, et merces debita merito et persona reddens mercedem; frustra enim quis mereretur nisi mereretur ab aliqua persona reddendam sibi mercedem. Et quoniam de nostro merito apud Deum est quaestio, oportet declarare quomodo verificatur homines mereri a Deo mercedem sui operis. Difficile enim apparet quod operi nostro iure reddatur merces a Deo, quoniam inter nos et Deum non est ius

Antes de declarar si nuestras obras son o no meritorias, hay que explicar brevemente qué significa el «mérito» y cómo entienden los teólogos que se dé en nuestras obras según el tema que tratamos. Se llama mérito a la obra voluntaria, tanto interna como externa, a la que en justicia se le debe una retribución o premio, según dice el Apóstol a los Rom. 4, 4: *al que obra, la retribución no se le imputa como un favor sino como algo que se le debe.*

El mérito supone entonces cuatro cosas, a saber: la persona que merece; la obra voluntaria, que es el mismo mérito; la retribución debida al mérito; y la persona que da la retribución, pues en vano merecería alguien si no mereciese de alguna persona la retribución que se le debe dar. Y como aquí se trata de nuestro mérito ante Dios, hay que explicar cómo es que los hombres merecen de parte de Dios una retribución por su obra.

Parece difícil que en justicia Dios le deba una retribución a nuestra obra, porque entre nosotros y Dios no hay relación de justicia en sen-

simpliciter et absolute, ixta illud: *Non intres in iudicio cum servo tuo Domine* [Psa. 142, 2]; sed est ius secundum quid, multo minus quam ius filii ad patrem et servi ad dominum quanto minores sumus nos relati ad Deum homine servo relato ad hominem dominum eius et filio relato ad carnalem patrem qui genuit eum. Et propterea si pro quia, ut scribitur in 5 Ethic., inter servum et dominum, inter patrem et filium non est ius simpliciter et absolute sed ius secundum quid, multo minus est ius inter nos et Deum. Ex hoc namque quod quicquid est servus est domini sui, et filius non potest aequivalens reddere patri, negatur inter dominum et servum, inter patrem et filium ius simpliciter et absolute. Multo autem magis quicquid est homo est Dei, et multo minus potest homo Deo reddere aequivalens. Non potest igitur homo mereri aliquid a Deo sic quod iure debeatur homini nisi iure tam attenuato ut sit longe minus quam ius domini ad servum et filii ad patrem. Nec hoc tam attenuatum ius invenitur inter hominem et Deum absolute (quoniam absolute loquendo, omnis bona operatio voluntaria hominis debetur Deo; et quanto potioribus et pluribus bonis operibus internis vel externis pollet homo, tanto plus Deo debet, quia ipse Deus *operat in nobis et velle et perficere* [Phi. 2, 13] et omnia opera nostra). Sed hoc attenuatum ius est inter hominem et Deum ex divina ordinatione qua Deus ordinavit opera nostra ad hoc ut sint meritoria a Deo. Quod probatur ex eo quod quando homo meretur aliquid a Deo, Deus non fit nec est debitor homini, sed sibiipsi Deo; si enim hoc attenuatum ius esset inter hominem absolute et Deum, Deus deberet homini mercedem quam meruit; sed perspicuum est Deum nulli debere, dicente Paulo ad Rom. 12: *quis ante dedit illi et retribuetur ei?* Sibi ergo ipsi duntaxat Deus debet ut adimpleat voluntate sua qua contulit humano operi esse meritorium reddendo homini mercedem operis. Et haec sunt vera et indubitata simpliciter et absolute loquendo; secus autem est praesupposita conventione facta inter Deum et hominem de aliquo, nam quemadmodum inter homines si dominus pactum aliquod cum servo suo facit nascitur inde ius inter servum et dominum, ita si Deus dignatur pactum facere cum homine nascitur ius inter hominem et Deum quoad illud de quo pactum est. Saepe enim legimus in veteri Testamento, Deum dignatum esse pacisci cum hominibus. Genesis enim 9, scribitur pactum Dei de non futuro amplius universali diluvio. Et Genesis 15, foedus iniit Deus cum Abraham de terra Chanaan danda semini eius. Et Genesis 17 foedus circuncisionis scribitur, et Exod. 24, Moyses dicit: *Hic est sanguis foederis*, etc. Hierem. quoque 31 de foedere novae legis ac veteris Deus manifeste loquitur. In novo autem Testamento, Salvator noster manifestat Deum sub specie patris familias conducentis operarios ad vineam convenisse cum operariis de mercede diurna, ut patet Matth. 20: *conventione*, inquit, *facta de denario diurno, misit illos in vineam.* Et rursus: *nonne pacto convenisti mecum?* Ex hoc enim manifestum sit quod ratio meriti etiam iure potest inveniri in operibus nostris relati ad

tido simple y absoluto, según aquello: *No entres en juicio con tu siervo, Señor* [Sal. 142, 2], sino que la relación de justicia se da sólo en cierto modo, mucho menor que la que hay del hijo hacia su padre o de un esclavo hacia su dueño, puesto que nosotros somos más pequeños en relación a Dios que un esclavo humano en relación a su dueño humano, o que el hijo en relación al padre que lo engendró según la carne. Por eso, si es cierto, como se dice en el libro 5 de la Ética, que entre el esclavo y su dueño, y el padre y su hijo, no hay una relación de justicia sencilla y absolutamente sino sólo en cierto modo, mucho menos la habrá entre nosotros y Dios. Como todo lo que es del esclavo es de su dueño y el hijo no puede devolverle lo equivalente a su padre, se niega que entre el dueño y su esclavo, y el padre y su hijo, haya relación de justicia sencilla y absolutamente. Con mucho más motivo, todo lo que es del hombre es de Dios, y mucho menos puede el hombre darle a Dios lo equivalente. Por consiguiente, el hombre no puede merecer algo de parte de Dios de modo que se le deba en justicia, a no ser que se le deba con una justicia tan atenuada que sea muchísimo menor que la relación de justicia del dueño a su esclavo y del hijo a su padre.

Con todo, esta relación de justicia tan atenuada ni siquiera se halla entre el hombre y Dios de modo absoluto —porque hablando absolutamente, toda obra voluntaria buena del hombre se le debe a Dios, y cuantas más y mejores obras, internas o externas, posee el hombre, más se las debe a Dios, puesto que el mismo Dios es *quien obra en nosotros el querer y el llevarlo a cabo* [Fil. 2, 13] y todas nuestras obras—. Sino que, este deber de justicia atenuado entre el hombre y Dios existe por la ordenación Divina con la que Dios ha ordenado que nuestras obras sean meritorias de parte de Él. Esto se prueba, porque cuando el hombre merece algo de parte de Dios, Dios no se hace ni es deudor del hombre, sino de Sí mismo; si por el contrario, este deber de justicia atenuado existiese entre el hombre y Dios de modo absoluto, Dios le debería al hombre la retribución que mereció; mas está claro que Dios a nadie le debe, como dice San Pablo a los Rom. 11, 35 : *¿quién le dio a El primero para que se le retribuya?* De modo que Dios se debe sólo a Sí mismo el cumplir su voluntad con la que le confiere a la obra humana que sea meritoria, dándole al hombre la retribución de su obra.

Esto es algo cierto y fuera de duda, hablando de modo simple y absoluto; pero por otra parte se da por supuesto el acuerdo hecho entre Dios y el hombre sobre una cosa, pues así como entre los hombres si un dueño cierra un trato con su esclavo de ahí nace un deber de justicia entre ambos, así si Dios se digna hacer un pacto con el hombre de ahí nace una obligación entre ambos sobre lo que quedó pactado. A menudo leemos en el Antiguo Testamento que Dios se dignó hacer pactos con los hombres. En Génesis 9, 11 está escrito el pacto de Dios de que ya no habrá más un diluvio universal. En Génesis 15, 18 Dios hizo un pacto con Abraham sobre la tierra de Canaán que le iba a dar a su descendencia. En Génesis 17, 4 se cuenta el pacto de la circuncisión y en Éxodo 24, 8 Moisés dice: *Esta es la sangre del pacto*, etc. También en Jeremías 31, 31-33 Dios habla claramente del pacto de la nueva y antigua ley. En el nuevo Testamento, nuestro Salvador muestra a Dios en la figura de un padre de familia que lleva a los obreros a la viña y que conviene con ellos sobre la paga diaria, como queda claro en Mateo 20, 2: *habiendo convenido en un denario por día, los envió a la viña;* y luego: *¿acaso no os pusisteis de acuerdo conmigo?* Con esto queda claro que la razón de mérito, incluso en justicia, puede hallarse en nuestras obras con referencia al premio,

praemium, de quo conventio facta est a Deo.

¶ Veruntamen scito quod quantumcunque interveniat pactum de praemio inter Deum et hominem, nunquam tamen Deus sit aut est debitor nobis, sed fit et est debitor sibiipsi, ita quod praesupposita conventione debetur quidem operibus nostris praemium de quo conventio facta est: sed Deus non propterea sit illius praemii debitor nobis, sed voluntati suae priori qua dignatus est pacisci nobiscum et propterea verissime profitemur quod Deus nulli debet nisi sibiipsi. Duplex itaque ratio meriti potest inveniri in operibus nostris relative ad Deum: vel secundum ius attenuatum vel secundum foederis; et nunquam Deus debet nobis. Et haec sint praelibata ut intelligant omnes voces proprias cum loquuntur de meritis nostris apud Deum.

sobre el cual Dios hizo un acuerdo.

¶ Desde luego, hay que saber que por mucho que intervenga un pacto entre Dios y el hombre sobre un premio, Dios nunca va a ser ni es deudor nuestro, sino deudor de Sí mismo, de modo que una vez hecho el acuerdo, a nuestras obras se les debe el premio que se convino, pero no por eso Dios es deudor de nosotros sobre ese premio, sino de su voluntad antecedente con la que se dignó hacer un pacto con nosotros y por eso con mucha verdad decimos que Dios no le debe a nadie sino a Sí mismo. En nuestras obras, con relación a Dios, podemos hallar entonces una doble razón de mérito: o según un derecho atenuado o según un acuerdo, y así nunca nos debe nada a nosotros. He dicho esto para que se entiendan todos estos términos cuando se usan para hablar de nuestros méritos ante Dios.

Capítulo Séptimo

Las obras humanas merecen algo de parte de Dios

Humana opera esse meritoria alicuius a Deo

Revelavit nobis Deus in sacris literis humana opera mereri apud Deum aliquid. Et ne occupemur in exponendis singulis sacrae Scripturae locis, de hoc scito quod ubicunque promittit Deus homini mercedem ibidem cointelligitur meritum, eo quod merces et meritum correlativa sunt; meritum enim est mercedis meritum et merces est meriti merces; et propterea absque alia declaratione cum leges in sacra Scriptura Deum promittere mercedem homini, cointellege meritum hominis respectu illius mercedis a Deo reddendae. Perspicuum est autem in utroque testamento promittere Deum mercedem homini, nam Gen. 15, dicit Deus ad Abraham: *Ero merces tua multa valde.* Et Isa. 40 dicitur: *Ecce Dominus veniet, ecce merces eius cum eo.* Et Ezech. 29, scribitur: *Fili hominis, Nabuchodonosor rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum: et merces non est reddita ei*, etc. Et subiunxit Deus: *et erit merces exercitui eius terra Aegypti.* Matth. quoque 20 dicit Deus: *voca operarios et redde illis mercedem.* Apoc. quoque 22 dicit Deus: *Ecce venio cito et merces mea mecum est ut reddam unicuique secundum opera illius.* Ex his enim clare patet non solum opera sanctorum esse meritoria alicuius boni a Deo sed etiam opera iniquorum, imo et ethnicorum; rex enim Babylonis et exercitus eius ethnici erant nec ex intentione serviendi Deo obsederant Tyrum, et tamen testatur Deus meruisse mercedem et decernere quod Aegyptum dabit illis in mercedem, ut intelligamus tam benignam esse bonitatem divinam ut etiam ordinando humana bella in suiipsius Dei servitutem gaudeat se conferre actionibus, quamvis iniquis, quod sint meritoriae ab ipso Deo alicuius boni. Hinc enim documentum magnum habemus quod multo propensior est Deus ad conferendum bonis actionibus hominum quod sint meritoriae alicuius mercedis a Deo.

Dios nos ha revelado en la Sagrada Escritura que las obras humanas merecen algo ante El. Para no ocuparnos en explicar cada uno de los lugares de la Sagrada Escritura hay que saber que donde Dios promete al hombre una retribución, allí se entiende también el mérito, porque la retribución y el mérito son correlativos, pues el mérito es mérito de una retribución y la retribución es retribución de un mérito; por eso, sin otra declaración, cuando se lee en la Sagrada Escritura que Dios le promete una retribución al hombre hay que entender también el mérito del hombre con relación a aquella retribución que Dios le ha de dar. Está claro que en uno y otro Testamentos, Dios le promete retribuciones al hombre. En Génesis 15, 1 Dios le dice a Abraham: *Yo seré tu recompensa muy grande.* En Isaías 40, 10 se dice: *He aquí que vendrá el Señor y con El su recompensa.* En Ezequiel 29, 18 se escribe: *Hijo de hombre: Nabucodonosor rey de Babilonia, hizo servir a su ejército con servidumbre muy grande contra Tiro y no se le ha dado recompensa*, etc.; y añade Dios: *la tierra de Egipto será la recompensa de ese ejército.* También en Mat. 20, 8 dice Dios: *llama a los obreros y dales su recompensa.* Y también en Apocalipsis 22, 12 dice Dios: *he aquí que vengo pronto y viene conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras.* Con estas citas queda claro que no sólo son meritorias de algún bien de parte de Dios las obras de los santos sino también las obras de los malvados e incluso de los gentiles, pues el rey de Babilonia y su ejército eran gentiles y no habían asediado a Tiro con intención de servir a Dios y con todo Dios atestigua que merecieron una recompensa y declara que por ello les dará a Egipto, para que se entienda que es tan grande la bondad de Dios que incluso cuando ordena guerras humanas para su propio servicio, se goza en conferir a las acciones, aunque sean malas, el que sean meritorias de algún bien de su parte. Aquí tenemos una gran prueba de que Dios es muy propenso a conceder a las buenas acciones de los hombres que sean merecedoras de alguna recompensa de parte suya.

Capítulo Octavo

Las obras de los miembros vivos de Cristo merecen la vida eterna
Opera vivorum Christi membrorum esse meritoria vitae aeternae

Concedunt multi humana opera esse meritoria apud Deum aliquorum bonorum sed non vitae aeternae, et propterea monstrandum superest in specie quod opera vivorum Christi membrorum sunt meritoria aeternae vitae. Salvator noster Matth. 5: *Gaudete,* inquit, *et exultate quia merces vestra multa est in caelis;* perspicuum est enim quod in mercede caelesti eorum qui patiuntur propter Christum primum tenet locum beatitudo quae vocatur vita aeterna. Matth. quoque 20, describendo mercedem datam operariis dicitur quod acceperunt denarium; perspicuum est autem quod communis merces omnibus operariis in vinea Domini est vita aeterna. Paulus quoque II ad Tim. 4, scribit: *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona iustitiae quam reddet mihi Dominus iustus iudex.* Perspicuum est enim quod corona Pauli per se primo claudit beatitudinem, et nisi merces esset debita praemissis operibus, nequaquam verificaretur quod quatenus iudex Dominus reddet illi coronam; manifeste enim vitam aeternam sibi iure deberi propter relata opera docet. Idem quoque manifestat Dominus, Matth. 25 describendo quod cum iudicabit mundum, propter opera misericordiae dabit vitam aeternam: *Esurivi enim et dedistis mihi manducare,* etc.; concluditur enim: *et ibunt hi in supplicium aeternum, iusti vero in vitam aeternam.* Quod enim a iudice datur ex diversitate operum, secundum quod opera merentur, datur; alioquin afferret non causam pro causa. Ex his enim manifestum est nonnullorum hominum opera meritoria esse aeternae vitae secundum sacras Scripturas. Et quod plus est, ex Matt. 20 habetur, operarios mereri illam ex conventione, nam Origenes, Hieronymus, Augustinus, Gregorius et Chysostomus denarium omnibus datum exponunt beatitudinem communem Beatis.

Muchos están de acuerdo con que las obras buenas merecen ante Dios algunos bienes pero no la vida eterna y por esto nos falta mostrar en particular que las obras de los miembros vivos de Cristo merecen la vida eterna. Nuestro Salvador, en Mateo 5, 12 dice: *alegraos y exultad porque vuestra recompensa es muy grande en los cielos.* Está claro que la bienaventuranza que se llama vida eterna es la que tiene el primer lugar en aquella recompensa celestial de los que sufren a causa de Cristo. También en Mateo 20, 9 describiendo la recompensa dada a los obreros, se dice que recibieron un denario, con lo que está claro que la recompensa común para todos los obreros de la viña del Señor es la vida eterna. También San Pablo, 2 Tim. 4, 7 escribe: *he combatido el buen combate, he terminado la carrera y he guardado la fe; por lo demás, se me reserva una corona de justicia que me dará el justo juez:* está claro que la corona de San Pablo incluye por sí y primeramente la bienaventuranza; y si la recompensa no fuese debida por las obras anteriores, no podría suceder de ningún modo que el Señor en cuanto juez le diese la corona. Así que manifiestamente nos enseña que a él en justicia se le debe la vida eterna por las obras referidas. Lo mismo manifiesta el Señor en Mateo 25, 35 describiendo que cuando juzgare al mundo dará la vida eterna a causa de las obras de misericordia: *tuve hambre y me disteis de comer,* etc., y concluye: *irán éstos al suplicio eterno y los justos a la vida eterna;* lo que el juez da según la diversidad de obras lo da según lo que éstas merecen, pues de otro modo daría como causa lo que no lo es. Con esto queda manifiesto que según las Sagradas Escrituras, las obras de algunos hombres son meritorias de la vida eterna. Y aún más: según Mateo 20, los obreros la merecen por un acuerdo, pues Orígenes, San Jerónimo, San Agustín, San Gregorio y San Juan Crisóstomo explican que el denario dado a todos es la común bienaventuranza de los beatos.

Capítulo Noveno

De qué modo nuestras obras merecen la vida eterna
Modus quo opera nostra meritoria sunt vitae aeternae

Tradunt theologi opera nostra esse meritoria aeternae vitae eo quod a charitate, a gratia gratum faciente, a Spiritu Sancto habitante in nobis procedunt, et docent quod quamvis opera humana, quatenus procedunt ex libero arbitrio, non sint meritoriae aeterne vitae (nisi ex quadam congruitate qua congruit homini recte utenti libero arbitrio in iis quae Dei sunt, Deum largiri secundum affluentiam suae gratiae); quatenus tamen sunt a Spiritu Sancto habitante in homine per gratiam et charitatem, sunt meritoria aeternae vitae. Tum quia gratia seu

Dicen los teólogos que nuestras obras son meritorias para la vida eterna porque proceden de la caridad, de la gracia y del Espíritu Santo que habita en nosotros, y enseñan que aunque las obras humanas no son meritorias para la vida humana en cuanto proceden del libre albedrío —a no ser por cierta congruencia por la que conviene que al hombre que emplea correctamente el libre albedrío en las cosas que se refieren a Dios, Él le dé según la afluencia de su gracia—; pero en cuanto proceden del Espíritu Santo que vive en el hombre por la gracia y la caridad son merecedoras de la vida eterna; —ya sea porque la gracia o caridad es como la semilla de Dios (1 Juan 3, 9) cuya fuerza

charitas est tanquam semen Dei (1 Ioan. 3) cuius vis se extendit ad producendum fructum, ita quod quemadmodum actioni seminis debetur naturali iure fructus, ita divinae gratiae in anima actionibus debetur fructus aeternae vitae. Tum quia divina gratia, ut Dominus dicit Ioan. 4, fit in homine habente illam *fons aquae salientis in vitam aeternam*, ubi clare patet efficacia gratiae in nobis ad ascendendum in vitam aeternam. Et dicendo quod gratia data sit in homine fons aquae ascendentis in vitam aeternam docet quod mediante operatione ascendit in vitam aeternam, nam quod fit in me post acceptam gratiam, me cooperante fit. Tum praecipue quia vis Spiritus Sancti habitantis in homine non est impar ad acquirendum aeternam vitam et ad efficiendum quod operibus eius in nobis debeatur aeterna vita.

¶ Clarior autem ac persuasibilior modus huiusmodi meriti est aperiendo quod meritum vitae aeternae non est tam actio nostra quam actio Christi capitis in nobis et per nos; supponendum est enim cum Apostolo ad Rom. 12, ad Eph. 4 et ad Col. 2, homines in gratia constitutos esse Christi capitis membra viva. Ita quod Christus caput cum hominibus vivis eius membris non est sicut unum corpus politicum (quale est corpus civium reipublicae bene gubernatae) sed constituit unum corpus quemadmodum est unum corpus naturale; quia Christus caput Spiritu suo vivificat membra sua et per iuncturas ac nexus spirituales unit membra corporis, ut clare patet ex verbis Pauli. Huic autem praesupposito adiunge quod etiam sacra Scriptura tradit, videlicet, et passiones et actiones vivorum Christi membrorum esse passiones et actiones Christi capitis. Et de passionibus quidem testatur ipse Christus, Act. 6: *Saule, Saule, quid me persequeris?*, cum tamen ille persequeretur membra eius. Et Paulus ad Gal. 4 revocat ad memoriam galatarum quod Christus crucifixus fuit in eis, proculdubio in cruciatibus eorum pro Christo perpessis. De actionibus vero testatur Paulus scribens Corint. in cap. 13 secundae Epistolae: *An experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?*, et universaliter dicit ad Gal. 2: *Vivo ego, iam non ego: vivit in me Christus.* Ex quibus habetur quod verissime dicere possum: ‘mereor ego, iam non ego, meretur autem in me Christus; ieiuno ego, iam non ego, ieiunat in me Christus’, et sic de aliis operationibus voluntariis quas Christi membra vera exercent propter Deum. Et isto modo meritum aeternae vitae non tam attribuitur operibus nostris quam operibus Christi capitis in nobis et per nos. Ita quod hinc discernitur inter meritum aeternae vitae in infantibus baptizatis: debetur aeterna vita merito duntaxat Christi illo quod meruit Christus in hac vita mortali degens, patiens et moriens; adultis autem proficientibus in gratia debetur aeterna vita dupliciter: primo ex iure meriti Christi quod in propia persona meruit; postea ex iure meriti Christi quod Christus caput in adulto et per adultum imperando meretur. Convenit autem divinae liberalitati ut utroque modo communicet meritum aeternae vitae adultis Dei filiis, nam ut dicitur ad Rom. 8, *praediffinivit eos conformes imagini Filii sui*. Conformiores autem sunt Christo habentes meritum vitae aeternae utroque modo quam primo tantum, nam

se extiende a producir el fruto, de tal modo que así como a la acción de la semilla se le debe el fruto por derecho natural, así a las acciones de la gracia divina en el alma se les debe el fruto de la vida eterna; —o ya sea porque la divina gracia, como dice el Señor en Juan 4, 14 se vuelve en el hombre que la tiene una *fuente de agua que brota para la vida eterna*, con lo que queda claro la eficacia de la gracia en nosotros para alcanzar la vida eterna. Al decir que la gracia concedida es en nosotros una fuente de agua que sube a la vida eterna, enseña que sube a la vida eterna mediante su operación, puesto que lo que se hace en mí después de recibir la gracia se hace con mi cooperación; —o principalmente porque la fuerza del Espíritu Santo que habita en el hombre no es desproporcionada para adquirir la vida eterna y para hacer que se le deba la vida eterna a sus obras en nosotros.

¶ Quedará más claro y se entenderá mejor el modo de este mérito explicando que el mérito de la vida eterna no es tanto una acción nuestra sino una acción de Cristo cabeza en nosotros y por nosotros , pues hay que tener en cuenta, con el Apóstol (Rom. 12, 5; Efes. 4,16; Col. 2, 9-19) que los hombres constituidos en gracia son miembros vivos de Cristo cabeza, de modo que Cristo cabeza no forma con los hombres vivos, miembros suyos, como un cuerpo político —como lo es el cuerpo de los ciudadanos de una nación bien gobernada— sino que constituye un cuerpo uno al modo como es uno el cuerpo natural, porque Cristo cabeza vivifica por su Espíritu a sus miembros y a través de las articulaciones y conexiones espirituales une los miembros del cuerpo, como queda claro con las mencionadas palabras de San Pablo. A lo ya dicho, hay que añadir también lo que enseña la Sagrada Escritura, a saber: que los sufrimientos y acciones de los miembros vivos de Cristo son sufrimientos y acciones de Cristo cabeza. Acerca de los sufrimientos lo atestigua el mismo Cristo en Actas 9, 4:*Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?*, siendo que aquél perseguía a sus miembros; y San Pablo en Gal. 4 [1?] trae a la memoria de los gálatas que Cristo fue crucificado en ellos, es decir, en sus sufrimientos soportados por Cristo. Sobre las acciones lo atestigua San Pablo escribiendo en 2 Cor. 13, 3: *¿Acaso queréis una prueba de aquél que habla en mí, Cristo?;* y de modo universal dice en Gal. 2, 20: *Vivo yo, ya no yo sino que Cristo vive en mí.* Gracias a lo cual puedo decir con mucha verdad: ‘merezco yo, ya no yo sino que merece Cristo en mí’; ‘ayuno yo, ya no yo sino que Cristo ayuna en mí’; y así de las demás obras voluntarias que los verdaderos miembros de Cristo hacen por Dios. De este modo, el mérito de la vida eterna no se atribuye tanto a nuestras obras como a las de Cristo cabeza en nosotros y por nosotros.

Tal es así que en esto se distingue el mérito para la vida eterna en los niños bautizados: a ellos se les debe la vida eterna tan sólo por el mérito de Cristo, que mereció viviendo, sufriendo y muriendo en esta vida mortal; mientras que a los adultos que van perfeccionándose en la gracia se les debe la vida eterna por dos maneras: en primer lugar por derecho del mérito de Cristo que mereció en su propia persona, pero también por derecho del mérito de Cristo que, como cabeza, merece imperando en el adulto y por el adulto. A la divina liberalidad le conviene comunicar por uno y otro modo el mérito de la vida eterna a los hijos de Dios adultos, pues como se dice en Romanos 8, 29, *los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo.* Ahora bien, son más conformes a Cristo los que tienen el mérito de la vida eterna por uno y otro modo que sólo por el primero, ya que al mismo Cristo se le

ipsi Christo duplici iure debita fuit sua gloria, primo iure gratiae unionis personalis qua Verbum caro factum est, et hoc convenit Christo sine eius merito. Deinde eadem gloria debita fuit Christo per meritum obedientiae eius usque ad mortem, dicente Paulo ad Phi. secundo: *Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum,* etc. Christo igitur duplici iure habenti gloriam, conformiores reddimur duplici quoque iure acquirentes vitam aeternam, videlicet: et sine nostro merito per Christi in propria persona meritum, et cum nostro merito per Christi capitis in nobis et per nos meritum. Et quemadmodum ad Christi excellentiam pertinet quod etiam proprio merito acquisierit immortalem corporis vitam et gloriam sui nominis, etc., ita ad dignitatem membri Christi pertinet ut cooperetur capiti suo ad acquirendam aeternam vitam. *Omnium enim divinissimum est,* inquit Dionys. Cap. 3, Caele. Hierarch., *Dei cooperatorem fieri.* Et hinc quoque habes non esse superfluum nostrum mereri vitam aeternam, quoniam est reddere vitam aeternam esse nobis debitam alio modo seu altero iure, quemadmodum Christus meruit suam exaltationem reddendo sibi eam altero iure debitam. Ad obiecta autem in oppositum postea respondebitur.

debió su gloria por un doble derecho: en primer lugar por derecho de la gracia de unión personal con la que el Verbo se hizo carne —esto le conviene a Cristo sin su mérito—; y esa misma gloria se le debió también por el mérito de su obediencia hasta la muerte, como dice San Pablo en Filipenses 2, 8: *se hizo obediente hasta la muerte y muerte de Cruz, por lo cual Dios lo exaltó,* etc. Así pues, nos hacemos más conformes a Cristo, que tiene su gloria por un doble derecho, cuando también nosotros adquirimos la gloria eterna por doble derecho, a saber: por el mérito de Cristo en su propia persona sin mérito nuestro, y con mérito nuestro merecido por Cristo cabeza en nosotros y por nosotros. Y así como a la excelencia de Cristo le corresponde el haber adquirido también por mérito propio la vida inmortal su cuerpo y la gloria inmortal de su nombre, etc., así también a la dignidad del miembro de Cristo le corresponde cooperar con su cabeza para adquirir la vida eterna. *La más divina de todas las cosas,* dice Dionisio en 'Jerarquía Celestial' 3, es *hacerse cooperador de Dios*. De aquí también se sigue que no es superfluo que merezcamos nosotros la vida eterna, porque es hacer que la vida eterna nos sea debida de otro modo, o por otra razón de justicia, del mismo modo que Cristo mereció su exaltación haciéndosela debida por otra razón de justicia.

A las objeciones planteadas se responderá luego.

Capítulo Décimo

Valor de las obras de los que están en pecado mortal
Valor operum existentium in peccato mortali

Quamvis conveniamus in hoc quod opera existentium in peccato mortali non sunt meritoria aeternae vitae nec sunt meritoria remissionis peccatorum, multum tamen esse utilia homini subiecto peccato mortali bona opera eorum ad remissionem peccatorum consequendam sacra tradit Scriptura. Nam etsi non habent vim meritoriam remissionis peccatorum, habent tamen vim impetrandi remissionem peccatorum, ita quod per modum supplicationis multum valent ad consequendum remissionem peccatorum a divina largitate. Et quidem quod oratio multum utilis sit ad remissionem peccatorum consequendam testatur Salvator (Luc 18) inducens publicanum orantem: *Deus propitius esto mihi peccatori;* sic enim consequutus est veniam. De ieiunio vero testatur Ioel [2, 12] in persona Dei: *Convertimini,* inquit, *ad me in toto corde vestro, in ieiunio, fletu et planctu;* ibi enim subiungitur, *Quis scit si convertatur Dominus et ignoscat?* De eleemosyna quoque testatur Daniel, cap. 4, consulens Nabuchodonosor regi: *Peccata tua eleemosynis redime;* et ad Hebraeos 13 scribitur: *Beneficentiae et communionis ne obliviscamini, talibus enim hostiis conciliatur Deus.* Et idem est iudicium de peregrinationibus, afflictionibus, continentiis et id genus reliquis.

¶ Supra hanc autem vim simplicem, tradit Scriptura maiorem quandam vim impetrandi in observatione universorum mandatorum Dei. Ezech. enim 18 docemur quod conversio impii ad facienda mandata Legis terminatur ad

Aunque estamos de acuerdo en que las obras de los que están en pecado mortal no son meritorias para la vida eterna ni para la remisión de los pecados, sin embargo la Sagrada Escritura nos dice que al hombre que está en pecado mortal le son muy útiles sus buenas obras para obtener la remisión de los pecados, pues aunque no tienen fuerza meritoria para tal remisión sin embargo tienen fuerza para impetrarla, de tal manera que como súplicas valen mucho para obtener la remisión de los pecados de la divina largueza.

El Salvador atestigua que la oración es muy útil para conseguir la remisión de los pecados, mostrándonos al publicano rezando (Luc. 18, 13): *Oh Dios, sé propicio a mí pecador,* y así consiguió el perdón. Sobre el ayuno atestigua Joel [2, 12] en la persona de Dios: *convertíos a mí con todo vuestro corazón, en el ayuno, el llanto y lágrimas,* y ahí mismo añade: *¿quién sabe si se convertirá el Señor y nos perdonará?* También acerca de la limosna atestigua Daniel 4, 24 aconsejando al rey Nabucodonosor: *rescata tus pecados con limosnas,* y en Hebreos 13, 16 se escribe: *no os olvidéis de la beneficencia y de la comunión, pues con tales puertas se reconcilia Dios.* Y el mismo dictamen vale para las peregrinaciones, aflicciones, continencias y demás cosas de este género.

¶ Además de esta fuerza sencilla, la Escritura nos dice que hay una cierta fuerza mayor impetratoria en la observación de todos los mandamientos de Dios. En Ezequiel 18, 25-28 se nos enseña que la conversión del impío para cumplir los mandamientos de la Ley se termi-

remissionem peccatorum, dum dicitur: *Et dixistis, non est aequa via Domini; audite ergo domus Israel: nunquid via mea nos est aequa? Nonne viae vestrae non sunt aequae? Cum enim averterit se iustus a iustitia sua et fecerit iniquitatem, morietur in ea iniquitate quam operatus est, et cum fecerit iudicium et iustitiam, ipse animam suam vivificabit; considerans enim et avertens se ab omnibus iniquitatibus suis quas operatus est, vita vivet et non morietur.* Quae verba testantur quod in hoc consistit viarum Dei aequitas, ut sicut iusti aversio a iustitia ab opera iniqua terminatur ad mortem animae, ita impii conversio ad bona terminatur ad animae vitam; revelatur enim Prophetae quod tam accepta est Deo conversio peccatoris quo ad opera (hoc est, ab operibus malis ad opera bona propter Deum) ut Deus non recordetur omnium iniquitatum praeteritarum, quod est dare remissionem peccatorum et vitam gratiae.

¶ Ampliorem quoque impetrandi vim huiusmodi operibus hominum subiectorum peccatis revelavit Deus: Isaiae, cap. 1: *Lavamini, mundi estote, auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis, quiescite agere perverse, dicite benefacere, quaerite iudicium, subvenite opresso, iudicate pupillo, defendite viduam et arguite me, dicit Dominus. Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur; et si fuerint rubra tanquam vermiculus, velut lana alba erunt.* Ex quibus discimus tantam esse Dei largitatem ut a sordibus conversis ad iustitiae et misericordiae opera seipsum obtulerit arguendum Deus si non remittat peccata praeterita.

¶ Ex divinis ergo revelationibus habemus quod bona impiorum opera non solum sunt utilita ad remissionem peccatorum sed quod cum ex corde redeunte ad Deum prodeunt, ita comitem habent divinam benignitatem ut et terminentur ad remissionem peccatorum et tanquam ex conventione impetrent illam. Vere benignissimus erga nos est Deus providendo ut quam in statu peccati mereri non possumus remissionem peccatorum, impetrare oratione, ieiunio, eleemosynis, aliisque bonis operibus valeamus. In hoc enim immensa charitas divina erga peccatorum salutem commendatur ut etiam nostris quamvis impiorum bonis operibus vim impetratoriam remissionis peccatorum largiri dignata sit. Et praeter haec (ut in capite septimo, ex verbis Ezechielis monstrandum est) sunt meritoria alicuius temporalis boni a Deo. Ex quibus patet inducendos esse peccatores ad bona opera, quia vere utilia sunt ad remissionem peccatorum impetrandam et assequendam, cum devota mente fiunt.

na en la remisión de los pecados, cuando se dice: *dijisteis: no es justo el camino del Señor. Escuchad, pues, casa de Israel: ¿acaso mi camino no es justo? ¿No es más bien que vuestros caminos no son justos? Cuando el justo se aparte de la justicia y haga la iniquidad, morirá en aquella iniquidad que ha obrado; y cuando haga el juicio y la justicia, él mismo vivificará su alma. Al considerar y al apartarse de todas sus iniquidades que ha hecho, vivirá y no morirá.* Estas palabras atestiguan que la equidad en los caminos de Dios consiste en que así como el justo al alejarse de la justicia por las obras malas acaba en la muerte del alma, así la conversión del impío a las buenas obras acaba en la vida del alma. Se le revela al profeta que tan acepta es de parte de Dios la conversión del pecador en sus obras (de malas a buenas a causa de Dios) que Dios no se acuerda de todas sus iniquidades pasadas, lo cual es concederle la remisión de los pecados y la vida de la gracia.

¶ Dios reveló también en Isaías 1, 16-18 que hay una mayor fuerza impetratoria en tales obras de los que están sujetos a pecados: *lavaos, limpiaos, quitad de delante de mis ojos el mal de vuestros pensamientos, dejad de obrar perversamente, empezad a haced el bien, buscad el juicio, ayudad al oprimido, juzgad al desvalido, defended a la viuda y acusadme. Si vuestros pecados fueran rojos como el carmesí quedarán blancos como la nieve y si fuesen rojos como la púrpura como la lana quedarán blancos.* Con lo cual aprendemos que la largueza de Dios es tan grande que El mismo se ofrecería para ser reprendido por los que se convierten de las cosas malas a las obras de justicia y misericordia si no les perdonase sus pecados pasados.

¶ Por la divina revelación sabemos que las buenas obras de los impíos no sólo son útiles para la remisión de los pecados sino que cuando proceden de un corazón que se vuelve a Dios, van tan acompañadas por la divina benignidad que terminan en la remisión de los pecados y la impetran como por un acuerdo. Realmente Dios es bondadosísimo con nosotros previendo que la remisión de los pecados, que no podemos merecer en el estado de pecado, la podamos obtener con la oración, el ayuno y otras buenas obras. La inmensa caridad divina en orden a la salvación de los pecadores queda realzada por haberse dignado conceder en abundancia una fuerza impetratoria para la remisión de los pecados a nuestras buenas obras aunque hechas por impíos. Y aparte de esto (como se ha demostrado en el capítulo 7 por las palabras de Ezequiel) merecen algún bien temporal de Dios. Con lo cual queda claro que hay que inducir a los pecadores a las buenas obras, porque verdaderamente son útiles para impetrar y conseguir la remisión de los pecados cuando se hacen con una mente devota.

Capítulo Undécimo
Nuestras obras satisfacen por los pecados
Opera nostra esse satisfactoria pro peccatis

Quia lutherani satisfactionem auferunt ab operibus nostris, superest declarandum quid Ecclesia de hoc sentiat. Distinguendum in primis est de statu in quo fiunt opera: an in statu peccati mortalis an in statu gratiae; rursus, de

Como los luteranos suprimen la satisfacción de nuestras obras queda por declarar qué siente la Iglesia acerca de esto. Primero hay que distinguir el estado en que se hacen las obras: si en estado de pecado mortal o en estado de gracia; y luego la satisfacción por los pecados:

satisfacere pro peccatis: vel quo ad culpam vel quo ad penam. Dicimus itaque primo, quod nulla nostra opera sunt satisfactoria pro peccatis nostris quo ad culpam quia nec facta in statu peccati mortalis faciunt Deo satis pro offensa, ut patet; et facta in statu gratiae praesupponunt culpam seu offensam abolitam ex divina gratia ex satisfactione Christi qui fecit Deo satis pro offensis quibus offendimus Deum offerendo vitam propriam in ara crucis.

¶ Dicimus secundo, quod nulla opera nostra in statu peccati mortalis sunt satisfactoria Deo pro poena debita peccatis nostris quamvis prius abolitis in sacramento paenitentiae. Et ratio in promptu est quia cum remittitur a Deo peccatum quo ad offensam, fit peccator de inimico amicus Dei et consequenter non remanet puniendus hostiliter (quod esset puniri poena inferni), sed si non tam copiosum divinae gratiae donum collatum tunc est ut cum remissione culpae remissa sit tota poena, remanet obligatus ad amicabiliter solvendum residuum poenae; et propterea si in recidivum lapsus est et iterum factus est inimicus Dei antequam illud residuum poenae solveret, opera eius quia sunt opera in statu hostili non possunt amicabiliter exolvere, quod est non posse satisfacere pro illa poena.

¶ Dicimus tertio, quod opera perseverantis in amicitia Dei nullum habent impedimentum ad hoc quod sint satisfactoria pro illo residuo poenae. Et in hoc errant lutherani dupliciter: primo docendo quod cum remittitur peccatum quo ad offensam remittitur quoque quo ad poenam omnem, ita quod non remanet obligatus ad poenam consecutus pecati veniam a Deo. Hoc enim manifeste contrariatur sacrae Scripturae, docenti secundo Regum duodecimo quod quamvis David consecutus fuerit remissionem peccatorum dicendo: *Peccavi Domino,* non tamen consecutus est remissionem totius poenae sed remansit obligatus ad poenas multas, ut Scriptura testatur. Deinde errant quod tollunt ab operibus vivorum Christi membrorum vim satisfactoriam pro poena non remissa. Hoc enim contrariatur efficaciae Christi capitis in nobis, nam satisfacio *ego, iam non ego,* satisfacit *autem in me Christus;* contrariatur et Ecclesiae catholicae usui quo consuevit salutares satisfactiones imponere per ministerium sacerdotum vere poenitentibus et confessis.

si en cuento a la culpa o en cuanto a la pena.
Decimos, en primer lugar, que ninguna de nuestras obras es satisfactoria por nuestros pecados en cuanto a la culpa porque, como queda claro, lo hecho en estado de pecado mortal no satisface a Dios por la ofensa; y porque lo hecho en estado de gracia presupone perdonada ya la culpa u ofensa por la gracia divina gracias a la satisfacción de Cristo —que satisfizo a Dios por las ofensas con las que le ofendemos ofreciendo su propia vida en el ara de la Cruz.

¶ En segundo lugar decimos que ninguna de nuestras obras en estado de pecado mortal es satisfactoria por la pena debida a nuestros pecados aunque hayan sido ya previamente perdonados en el sacramento de la Penitencia. La razón primera es porque cuando el pecado es perdonado por Dios en cuanto a la ofensa, el pecador pasa de enemigo a ser amigo de Dios, y por consiguiente ya no debe ser castigado como enemigo (lo cual sería ser castigado con la pena del infierno); pero si no se le da entonces un don de divina gracia tan copioso como para que se le perdone toda la pena con la remisión de la culpa, queda obligado a pagar como amigo el resto de la pena y por eso si cae en reincidencia y otra vez se hace enemigo de Dios antes de pagar aquel resto de la pena, sus obras, como son obras hechas en estado de enemistad, no pueden pagar como amigo; es decir, que no pueden satisfacer por aquella pena.

¶ Decimos en tercer lugar que las obras del que persevera en la amistad de Dios no tienen ningún impedimento para ser satisfactorias para aquel resto de pena. En esto se equivocan los luteranos por dos razones. En primer lugar al enseñar que cuando se perdona el pecado en cuanto a la ofensa también se perdona en cuanto a toda la pena, de modo que todo el que haya conseguido de parte de Dios el perdón del pecado no queda obligado a la pena. Esto manifiestamente se opone a la Sagrada Escritura que enseña en 2 Reyes 12, 13 que aunque David consiguió el perdón de los pecados diciendo: *Pequé contra el Señor,* sin embargo no consiguió la remisión de toda su pena sino que permaneció obligado a muchas penas, como atestigua la Escritura. Y en segundo lugar se engañan al quitar a las obras buenas de los miembros vivos de Cristo la fuerza satisfactoria para la pena aún no perdonada. Esto se opone a la eficacia de Cristo cabeza en nosotros, pues ‘satisfago *yo, ya no yo* sino que satisface *Cristo en mí’;* y se opone al uso de la Iglesia católica que acostumbró a poner satisfacciones saludables por medio del ministerio de los sacerdotes a los que realmente están arrepentidos y se han confesado.

Capítulo Duodécimo

Respuesta a las objeciones del capítulo quinto

Responsio ad objectiones quinto capite scriptas

Superest objecta diluere. Prima autem objectio fuit sumpta ex sufficientia meriti et satisfactionis Christi. Respondemus meritum Christi fuisse sufficientissimus et satisfactionem eius sufficientissimam pro peccatis non solum nostris sed totius mundi, originalibus, mortalibus et venialibus, iuxta doctrinam 1 Ioan. 2, et propterea non ex insufficientia meriti aut satisfactionis Christi opera vivorum Christi

Falto sólo esclarecer las objeciones.
La primera fue tomada de la suficiencia del mérito y de la satisfacción de Cristo. Respondemos que el mérito de Cristo fue suficientísimo y lo mismo su satisfacción para los pecados no sólo nuestros sino de todo el mundo, tanto originales, como mortales y veniales, según la doctrina de 1 Juan 2, 2. Por eso las obras de los miembros vivos de Cristo no se cuentan como meritorias y satisfactorias a causa

membrorum meritoria ac satisfactoria apponuntur, sed ex affluentia meriti Christi communicatur membris eius vivis ut illorum quoque opera sint meritoria et satisfactoria; maior enim gratia Christi nobis confertur communicando nobis quod ipse caput nostrum in nobis et per nos tanquam membra sua mereatur et satisfaciat quam si meritum duntaxat Christi in propria persona participaremus.

¶ Cum autem obiicitur id quod est proprium Christi non esse nobis attribuendum respondemus quod non est nobis attribuendum eo modo quo est proprium Christo: potest tamen nobis alio modo attribui, videlicet per communicationem, sicut quod est proprium Deo nulli est attribuendum eo modo quo est proprium Deo, potest tamen per communicationem ab aliis participari. Verbi gratia, videre divinam essentiam est proprium Deo (nulla siquidem creatura potest videre Deum sicuti est, sed solus suapte natura videt seipsum); potest tamen ex gratia communicata videre Deum participative; et sic communicatur beatis omnibus. Sic in proposito mereri vitam aeternam est proprium Christo, intelligendo mereri ex propriis viribus, quod tamen potest communicari membris eius vivis non ut mereantur ex propriis viribus sed ut mereantur ex virtute capitis Christi et similiter intellige de satisfactione.

¶ De merito autem remissionis peccatorum non oportet respondere quia iam diximus hoc non communicari vivis Christi membris eo quod opera eorum praesupponunt remissa fuisse eis peccata; nullus autem meretur id quod praehabet, sed omne meritum est rei non habitae. Et haec est ratio quare Christus communicat membris suis mereri augmentum gratiae et caelestem beatitudinem et non communicat eis mereri remissionem peccatorum: quia videlicet, beatitudine aeterna carent membra Christi in hac vita, remissionem autem peccatorum iam habuerunt in hoc ipso quod fuerunt facta membra Christi; nullus autem meretur quod habet sed quod sperat. Ex quibus clare apparet quod nihil detrahitur merito aut satisfactioni Christi per merita et satisfactiones nostras sed extenditur gratia meriti et satisfactionis Christi per seipsummet ad seipsummet Christum ut caput operantem in membris suis et per membra sua.

¶ Ad autoritates universas sonantes quod non meremur per nostra opera remissionem pecatorum non oportet respondere quia in hac conclusione omnes convenimus. Ad autoritates vero inductas ad probandum quod non meremur vitam aeternam per opera nostra respondendum est. Et ad illud quidem quod affertur ex Apostolo ad Rom.: *Donum Dei vita aeterna,* respondetur quod utique nos hoc dicimus et docemus, quoniam donum Dei gratiae gratum facientis est tum nos esse membra Christi, tum ex virtute Christi capitis in nobis, mereri vitam aeternam; non enim dicimus quod ex operibus nostris quatenus a nobis fiunt, sed quatenus a Christo in nobis et per nos sunt meremur vitam aeternam.

¶ Ad id vero quod obiicitur ex documento Christi: *Dicite servi inutiles sumus,* cum eadem distinctione respondetur, quod nos quantun-

de la insuficiencia del mérito o satisfacción de Cristo, sino que por la afluencia del mérito de Cristo se les comunica a sus miembros vivos el que también sus obras sean meritorias y satisfactorias. Mayor gracia de Cristo se nos comunica otorgándonos que El mismo, nuestra cabeza, en nosotros y por nosotros, como miembros suyos, merezca y satisfaga, que si sólo participásemos al mérito de Cristo en su propia persona.

¶ Cuando se nos objeta que no tenemos que atribuirnos lo que es propio de Cristo, respondemos que no nos lo tenemos que atribuir del mismo modo que es propio de Él, pero que se nos puede atribuir de otro modo, es decir, por comunicación; del mismo modo que lo que es propio de Dios no se puede atribuir a nadie del mismo modo que es propio de Él, pero puede ser participado por otros por una comunicación. Por ejemplo: ver la esencia divina es propio de Dios (ninguna criatura puede ciertamente ver a Dios como es, sino sólo El en su misma naturaleza); pero puede, por la gracia comunicada, ver a Dios participativamente, y así se comunica a todos los bienaventurados. De este modo, en lo que aquí se discute, merecer la vida eterna es propio de Cristo, entendiendo merecer por las propias fuerzas, pero esto se puede comunicar a sus miembros vivos no de modo que lo merezcan por sus propias fuerzas, sino de modo que merezcan por la virtud de la cabeza Cristo. De igual modo se entiende de la satisfacción.

¶ Sobre el mérito para la remisión de los pecados, no es preciso responder, pues hemos dicho que esto no se comunica a los miembros vivos de Cristo, ya que antes de sus obras se presupone que les fueron perdonados sus pecados. Nadie merece lo que ya tiene, sino que todo mérito es de algo que aún no se tiene. Este es el motivo por el que Cristo les comunica a sus miembros el que merezcan el aumento de la gracia y la bienaventuranza celestial, y no les comunica el que merezcan la remisión de sus pecados, pues en esta vida los miembros de Cristo carecen de la bienaventuranza eterna, y ya obtuvieron la remisión de los pecados al haber sido hechos miembros de Cristo. Nadie merece lo que ya tiene sino lo que espera. De aquí se deduce claramente que con nuestros méritos o satisfacciones no se le quita nada al mérito o satisfacción de Cristo, sino que la gracia del mérito y satisfacción de Cristo por Sí mismo se extiende al mismo Cristo en cuanto cabeza que obra en sus miembros y por sus miembros.

¶ A todos los textos que expresan que no merecemos por nuestras obras la remisión de los pecados, no es preciso responder porque todos estamos de acuerdo con esta conclusión; pero hay que responder a las citas aducidas para probar que no merecemos la vida eterna a través de nuestras obras. Cuando se argumenta con aquello de San Pablo a los romanos: *el don de Dios es la vida eterna*, se responde que también nosotros decimos y enseñamos esto, puesto que es don de Dios de la gracia santificante el que, por una parte, seamos miembros de Cristo; y por otra, que por la virtud de Cristo cabeza en nosotros merezcamos la vida eterna. No decimos, pues, que merecemos la vida eterna por nuestras obras en cuanto son hechas por nosotros, sino en cuanto son hechas por Cristo en nosotros y por nosotros.

¶ A lo que se objeta del testimonio de Cristo: *decid que somos siervos inútiles*, se responde con la misma distinción. Por mucho que cumplamos todas las obras mandadas por Cristo, en cuanto las cumplimos

cumque omnia opera Christi praecepta impleamus, quatenus impleamus ea ex nostro libero arbitrio invenimur servi inutiles ad ea quae sunt domus patris caelestis, invenimur inutiles ad ea quae sunt politiae nostrae quae in caelis est, qualia sunt remissio peccatorum, gratia Spiritus Sancti, charitas, etc. propria filiis Dei. Et in promptu ratio est quia nos quatenus a nobis operantes sumus tam infirmi ut non possimus ascendere ad conferendum aliquid supremo ordini propriorum bonorum filiorum Dei. Cum qua tamen veritate stat quod nosmet, quatenus ex Christo in nobis capite sumus operantes, ut illius membra viva, multum conferre possumus per nostra opera politiae caelesti et paternae domui, quia ut sic sumus elevati in ordinem filiorum Dei nec ut sic sumus inutiles, sed membra utilia paternae domui et caelesti politiae.

¶ Etsi ex hoc Christi documento argumentum fiat contra utilitatem iustorum operum in statu peccati mortalis ad impetrandum remissionem peccatorum, iuxta Scripta superius in cap. 10, si inquam, fiat argumentum ad inferendum quod bona opera non sunt utilia ad impetrandum remissionem peccatorum, respondendum est quod orationes, ieiunia, eleemosynae et alia iusta opera impiorum, quatenus ab ipsis procedunt, non sunt utilia ad remissionem peccatorum impetrandam sed quatenus affata divina benignitate ordinante ad impetrandam remissionem peccatorum, sunt valde utilia ad impetrandam illam; propter hoc enim apud Ezechielem appellantur *viae Dei*, et non ‘viae nostrae’: providit siquidem divina bonitas ut multa impetremus quae nunquam meruimus; dedit divina bonitas (ut Christus, Esaias, Ezech. et Apostolus ad Hebr. testantur) bonis operibus redeuntium ad Deum vim impetratoriam remissionibus peccatorum a divina misericordia per Christi meritum. Ex hac parte ieiunia, orationes, eleemosynae et reliqua iusta opera peccatorum utilia sunt non ad merendum, non ad satisfaciendum, sed ad impetrandum remissionem peccatorum. Et haec puto sufficere ad intelligendum materiam hanc quae in quaestionem vertitur de fide et operibus, ad Dei omnipotentis gloriam et piorum consolatione.

Romae, die 13 maii, 1532

por nuestro libre albedrío somos hallados siervos inútiles para lo que se refiere a la casa del Padre celestial, inútiles para lo que se refiere a nuestra ciudad que está en los cielos, como son la remisión de los pecados, la gracia del Espíritu Santo, la caridad, etc., cosas propias de los hijos de Dios. El motivo primero de esto es porque en cuanto obramos por nosotros mismos somos tan débiles que no podemos elevarnos a contribuir en nada al orden supremo de los bienes propios de los hijos de Dios. Pero junto a esta verdad sigue en pie que nosotros mismos, en cuanto que obramos por Cristo cabeza en nosotros, como miembros vivos suyos, podemos contribuir mucho por nuestras obras a nuestra ciudad celestial y a la casa paterna, pues de este modo somos elevados al orden de hijos de Dios y así no somos inútiles sino miembros útiles para la casa paterna y la ciudad celestial.

¶ Si por esta palabra de Cristo se quiere dar un argumento contra la utilidad de las obras de los justos hechas en estado de pecado mortal para conseguir la remisión de los pecados, según lo que ya se ha dicho en el capítulo 10; si, pues, se hace un argumento para concluir que las buenas obras no son útiles para impetrar la remisión de los pecados, hay que responder que las oraciones, ayunos, limosnas y otras obras justas de los que no están en gracia, en cuanto proceden de ellos no son útiles para alcanzar la remisión de los pecados, pero que en cuanto ha sido declara la divina bondad que las ordena para la remisión de los pecados, son muy útiles para alcanzarla. Por eso en Ezequiel se les llama *caminos de Dios* y no ‘caminos nuestros’. La divina bondad ha provisto que alcancemos muchas cosas que nunca merecimos. La divina bondad (como lo atestiguan Cristo, Isaías, Ezequiel y el Apóstol a los Hebreos) ha dado a las obras de los que vuelven a Dios una fuerza impetratoria para la remisión de los pecados por la divina misericordia a través del mérito de Cristo. Por este lado, los ayunos, oraciones, limosnas y demás obras justas de los pecadores son útiles no para merecer ni satisfacer sino para impetrar la remisión de los pecados.

Creo que lo dicho basta para entender esta materia disputada sobre la fe y las obras, para la gloria de Dios omnipotente y consuelo de los piadosos.

Dado en Roma, el 13 de mayo de 1532